



हिन्दी समिति ग्रन्थमाला संख्या—११४

।

## पदार्थ-शास्त्र

लेखक

पं० आनन्द झा, न्यायाचार्य, साहित्यालंकार  
( प्राच्य दर्शनाध्यापक, लखनऊ विश्वविद्यालय )

हिन्दी समिति, सूचना विभाग  
उत्तर प्रदेश, लखनऊ

प्रथम संस्करण

१९६५

मूल्य

बाठ रुपये

मुद्रक

लीडर प्रेस, प्रयाग

## प्रकाशकीय

हमारे देश में पदार्थों के विचार की परंपरा सुदूर प्राचीन काल से चली आ रही है। इसके क्रमबद्ध रूप में प्रवर्तक आचार्य कपिल, कणाद, गौतम आदि मनीषी माने जाते हैं। इन विचारकों ने 'पदार्थ' शब्द को व्यापक—मूर्त-अमूर्त, सत् या काल्पनिक वस्तु मात्र के अर्थ में ग्रहण किया है, जब कि आजकल उसका अर्थ मूल द्रव्य या भौतिक तत्त्व तक ही परिमित प्रचलित है। 'पदार्थ' के पूर्वोक्त अर्थ में विज्ञान, दर्शन, वस्तु-संकलन, ज्ञान-मीमांसा एवं प्रमाण-मीमांसा—सभी का समावेश हो जाता है। इसी निरीक्षण-परीक्षण-निष्कर्षात्मक आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत 'तर्क' भी अनुमान प्रमाण का एक अंग है, जिसे कुछ विचारकों ने 'ऋषि' के समकक्ष प्रतिष्ठित बतलाया है। कणाद, गौतम एवं उनके व्याख्याकारों ने वैशेषिक एवं न्याय दर्शन के अन्तर्गत पदार्थों का विचार करते हुए अनुमिति ज्ञान की सिद्धि के प्रसंग में तर्क का इतना सूक्ष्म विवेचन प्रस्तुत किया है कि नवीन न्याय-वैशेषिक शास्त्र को तर्क-शास्त्र भी कहा जाने लगा है।

स्वाधीन भारत में तर्क शास्त्र की बड़ी धूम रही है और वैदिक, बौद्ध, जैन, चार्वाक आदि दार्शनिक घुरंघर तार्किक होते आये हैं। अब तक मिथिला, नवद्वीप—जैसे संस्कृत भाषा के विद्यास्थान न्याय या तर्क शास्त्र के गढ़ माने जाते रहे हैं। दर्शन, आलोचना, विधि शास्त्र आदि के क्षेत्र में तर्क का प्रमुख आधार रहता है, किन्तु हिन्दी में इस प्रकार का मौलिक साहित्य अभी पूर्ण रूप में प्रकाशित नहीं हुआ है। राष्ट्रभाषा के इस अभाव की पूर्ति का प्रयास प्रस्तुत 'पदार्थ-शास्त्र' पुस्तक के प्रकाशन द्वारा किया जा रहा है। इसके लेखक, नव्य न्यायशास्त्र की जन्मभूमि मिथिला के ही विद्वान् पं० आनन्द झा हैं, जो संप्रति लखनऊ विश्वविद्यालय में प्राच्य दर्शन शास्त्र के प्राध्यापक हैं। शाजी कर्कश तर्क के गंभीर विद्वान् होते हुए साहित्य के भी सरस रचनाकार हैं, अतः प्रस्तुत कृति में रुक्ष तार्किक विषय का वर्णन उन्होंने सरल तथा सुबोध शैली में किया है, जिससे, आशा है कि न्याय-वैशेषिक पदार्थों के प्रारम्भिक एवं ग्रीढ़ अभ्यासियों के लिए यह ग्रन्थ उपयोगी सिद्ध होगा।

सुरेन्द्र तिवारी

सचिव, हिन्दी समिति





## प्राक्कथन

किसी भी देश की स्वाधीनता, संपन्नता एवं तदनुरूप राष्ट्रनीति की सुव्यवस्था क्षणिक-विज्ञानवाद, परमाणुबुद्धवाद, सर्वशून्यवाद या नित्यविज्ञानाद्वैतवाद आदि के प्रचार-प्रसार से सुरक्षित या सुदृढ़ नहीं हो सकती। क्योंकि अपेक्षित शास्य-शासक-भाव, दण्ड्य-दाण्डिकभाव, पोष्य-पोषकभाव, भदय-भक्षकभाव आदि को सुव्यवस्थित रखने के लिए सांसारिक पदार्थों में स्थिर वस्तुदृष्टि, सत्यतादृष्टि का मिद्वान्त अपेक्षित है। सांसारिक वस्तुओं को "सांवृतिक" या "व्यावहारिक" मानने पर उक्त सुव्यवस्था इसलिए प्रचलित नहीं हो सकती कि इससे जनसाधारण में भ्रम-चार फैलने का बहुत भय रहता है।

चतुर्वर्ग के अन्तिम स्वरूप निश्चयस या निर्वाण के लिए कुछ विरल अधिकारियों को ही इन बातों की मूलभूत दृष्टि की अपेक्षा होती है। त्रिवर्ग के अन्दर किसी को लक्ष्य बनाकर चलने वाली साधारण जनता के लिए इनकी एव इनकी मूलभूत दृष्टि की कोई अपेक्षा नहीं। उसे तो ठोस वस्तु के लिए ठोस वस्तु का ज्ञान चाहिए। वह निर्वाण के लिए किसी साधना-मार्ग की पथिक नहीं होती कि किसी दृष्टि मात्र से उसका काम चल जाय। अतः जनता की सुव्यवस्था के लिए और राष्ट्र की सुशृङ्खल स्वाधीनता के लिए "वस्तुवाद" नितान्त अपेक्षित है।

यही कारण है कि प्राचीन भारतीय व्यवस्थाकार मनु, याज्ञवल्क्य, चाणक्य प्रभृति ऋषि-महर्षियों ने उक्त विज्ञानवाद आदि को प्रथम नहीं दिया, और आधुनिक कतिपय पर्यवेक्षक दार्शनिक-विद्वान् शांकर नित्यविज्ञानाद्वैतवाद के ऊपर सश्रद्ध होते हुए भी स्थिर-सत्य विभिन्न वस्तुओं की सत्ता को अपेक्षाभरी दृष्टि से देखते दीर्घ पड़ते हैं।

यह 'पदार्थ-शास्त्र' प्राचीनतम वस्तुवादी महर्षि कणाद के "वैशेषिक दर्शन"-गत सिद्धान्त को मेरुदण्ड रखकर न्याय-मत को प्रथम देते हुए लिखा गया है। अतएव इस ग्रन्थ में "प्राचीन पदार्थ-शास्त्री" नाम से जहाँ कहीं भी उल्लेख किया गया है, वहाँ प्राचीन वैशेषिक मतानुयायी विद्वानों को समझना चाहिए। यो तो अन्य दार्शनिकों ने भी अपनी-अपनी कृति के अन्दर पदार्थों का विवेचन किया है, परन्तु उनका लक्ष्य उन पदार्थों के वास्तविक स्वरूप-निर्णय की ओर न होकर उनके खण्डन की ओर ही रहा है, अतः उन्हें पदार्थशास्त्री नहीं कहा जा सकता। हाँ, वाह्य-

अस्तित्ववादी मौनान्तिक तथा वैभाषिक सम्प्रदाय के बौद्ध विद्वानों ने 'अभिघर्मकोश' आदि ग्रन्थों में पदार्थों का विवेचन कुछ वास्तविक रूप से किया है। फिर भी वैशेषिकों की तुलना में उन्हें इसलिए नहीं रखा जा सकता कि उनका वस्तु-विवेचन उतना पुष्ट नहीं हुआ है, जितना वैशेषिकों का। क्योंकि वस्तु-विवेचन के मूल्यांकन के लिए सबसे बड़ी कसौटी है विभाजन। वह जितना वैशेषिकों का सांकर्य-रहित विशद पाया जाता है उतना औरों का नहीं।

फिर भी यह ध्यान में रखने की बात है कि यहाँ पदार्थ-विवेचन में लेतक ने अपने को वैशेषिकों के हाथ बेच नहीं डाला है। जहाँ जो अच्छा मालूम हुआ है स्वतन्त्रता-पूर्वक आक्षेप-गूँथ भाव से तटस्थतया उसका ग्रहण किया गया है एवं स-सम्मान यथासम्भव मतान्तरों का समावेश भी किया गया है। किसी का व्यर्थ खण्डन या अपमान करना इस कृति का लक्ष्य नहीं है।

जिन विशिष्ट विद्वानों ने अपनी बहुमूल्य सम्मति देकर इसके सम्बन्ध में मुझे आश्वस्त करने का अनुग्रह किया है (यथा—म० म० डा० गोपीनाथ कविराज, स्व० डा० भगवानदास, डा० अमरनाथ झा, विशेषतः आचार्य नरेन्द्रदेव एवं श्री घमन्दनाथ शास्त्री-मेरठ), उनके निकट सविनय नमस्कुति द्वारा कृतज्ञता-प्रकाश के अतिरिक्त मैं क्या उपस्थित कर सकता हूँ ?

अन्त में विनम्र वक्तव्य यह है कि जो लोग विवेचन-पूर्वक एतद्गत भुटि का मुझे ज्ञान कराएँगे उन्हें मैं उसके सम्मार्जनार्थ अपना श्रेष्ठ वन्धु समझूँगा।

आनन्द झा

# विषय-सूची

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
पदार्थ की परिभाषा	१	बद्ध जीव और मुक्त जीव	
पदार्थ के प्रभेद	२	का परिचय	३३
(१) द्रव्य-निरूपण		परमेश्वर	३४
द्रव्य	२	ईश्वर-स्वरूप-परिचय	३५
पृथिवी	३	परमेश्वर की बाधक वृत्ति	
परमाणु का विवेचन	५	और उनकी आलोचना	३६
जन्म पृथिवी	६	मन	३८
चेष्टा एवं शरीर का परिचय	७	मन के सम्बन्ध में विभिन्न	
जल	८	मतवाद	३९
तेज	१०	अन्धकार	४०
वायु	१४	सुवर्ण	४२
प्राण-अवान आदि का परिचय	१७	द्रव्यारम्भ	४३
आकाश	१७	परमाणु-पुञ्जवाद, अवयवी	
आकाश की स्वतन्त्र-द्रव्यता	१८	की सिद्धि	४४
काल	२०	कारण	४६
क्षण का परिचय	२२	कारण के प्रभेद	४८
काल के सम्बन्ध में विभिन्न		सृष्टि	४९
मतवाद	२२	श्रवण	५०
दिक्	२३	(२) गुण-निरूपण	
आत्मा	२४	गुण-लक्षण	५४
आत्मा के सम्बन्ध में विभिन्न		गुण और गुणी का	
मतवाद	२५	भेदा-भेद विचार	५५
आत्मा के प्रभेद	३२	रूप	५६

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
रस	५९	लौकिक-अलौकिक प्रत्यक्ष	८८
गन्ध	६१	भाव प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष	८८
स्पर्श	६२	अभाव-प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष	८९
कठिनता और कोमलता	६४	मतान्तर	९१
संख्या	६४	आनुपलब्धिक प्रमा	९१
संख्या के सम्बन्ध में		नित्य प्रत्यक्ष और	
विभिन्न मतवाद	६७	अनित्य प्रत्यक्ष	९१
परिमाण	६८	लौकिक प्रत्यक्ष और	
पुण्यत्व	७१	अलौकिक प्रत्यक्ष	९२
संयोग	७२	प्रातिभ ज्ञान	९२
संयोग के प्रभेद	७३	सामान्यलक्षणा-जन्य प्रत्यक्ष	९२
पाक	७४	ज्ञानलक्षणा-जन्य प्रत्यक्ष	९२
पाक में परमावन्त भंग	७५	योगज प्रत्यक्ष	९२
विभाग	७५	अनुमिति ज्ञान	९३
विभाग के प्रभेद	७६	अनुमिति की प्रक्रिया	९४
परत्व	७८	अनुमिति के प्रभेद	९४
अपरत्व	७९	पूर्ववत्, शेषवत् और	
ज्ञान का विवेचन	८१	सामान्यतो दृष्ट	९४
ज्ञान की आत्मगुणता	८२	वीत और अवीत	९५
ज्ञान का नाशक	८३	पूर्ववत् आदि की नव्य व्याख्या	९५
ज्ञान के प्रभेद	८४	परामर्श ज्ञान	९६
सविकल्पक और निविकल्पक	८४	अनुमिति के अन्य प्रभेद	९७
विशिष्ट बुद्धि और विशिष्ट-		स्वार्थानुमिति और परार्थानुमिति	९७
वैशिष्ट्य बुद्धि	८५	न्याय-वाक्य या पञ्चावयव	
व्यवसाय और अनुव्यवसाय	८६	वाक्य	९८
प्रत्यक्ष ज्ञान	८६	जिज्ञासा, संशय आदि अधिक	
धातु प्रत्यक्ष की प्रक्रिया	८७	पाँच अवयव	९८
स्पर्श ही इन्द्रिय क्यों नहीं	८७	अर्थापत्ति	९८
धावन प्रत्यक्ष	८८	साम्भविक ज्ञान	९८
माना प्रत्यक्ष	८८	पक्ष, साध्य और हेतु	९९

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
सत् हेतु और असत् हेतु	९९	स्मरण की प्रक्रिया	११९
उपमिति ज्ञान	९९	प्रत्यभिज्ञा	११९
उपमिति अनुमिति नहीं	१००	स्मरण स्वतन्त्र ज्ञान है	१२०
उपमिति के प्रभेद	१०१	प्रमा ज्ञान	१२०
शाब्दबोध (शाब्द ज्ञान)	१०१	प्रमात्व का उत्पादक गुण	१२१
वाक्यार्थबोध की प्रक्रिया	१०२	स्मरण भी यथार्थ होता है	१२३
स्फोट	१०३	अप्रमा ज्ञान	१२३
शाब्दबोध के प्रति कारण	१०३	अप्रमा के भेद	१२४
सन्निधि, योग्यता, तात्पर्य,		संशय	१२४
आकांक्षा आदि	१०४	अनध्यवसाय भी संशय है	१२५
शाब्दबोध के प्रभेद	१०५	विषय	१२६
शक्ति और लक्षणा	१०६	विषय के सम्बन्ध में	
लक्षणा के प्रभेद	१०६	विभिन्न मतवाद	१२७
लक्षित लक्षणा	१०७	उन मतवादों की समीक्षा	१२८
व्यञ्जना	१०८	अन्यथास्मृति	१३१
व्याप्यार्थबोध मानस		प्रमात्व का निश्चय	१३३
प्रत्यक्ष ही	१०९	अप्रमात्व का निश्चय	१३५
शक्त, लक्षक, हृद, योगिक		तर्क ज्ञान	१३५
आदि पद	११०	सुख	१३५
खण्ड-वाक्यार्थबोध और		सुख, दुःख का अभाव नहीं	१३६
महावाक्यार्थबोध	११०	दुःख	१३७
अन्विताभिधानवाद	१११	दुःख आत्मा का गुण है,	
अभिहितान्वयवाद	१११	सुख का अभाव नहीं	१३८
पद के सम्बन्ध में मतभेद	११२	दुःख का आध्यात्मिक	
वाचकता और वाच्यता	११४	आदि भेद	१३८
शक्ति-ज्ञान के उपाय	११५	इच्छा	१३९
शाब्दबोध स्वतन्त्र प्रमा	११७	काम, स्पृहा, माया, तृष्णा,	
इशारे से भी शाब्दबोध	११८	क्षुधा, हिंसा, क्रवणा,	
अधिक प्रमा नहीं	११८	आसक्ति आदि	१३९
स्मृति ज्ञान	११८	फलेच्छा और उपायेच्छा	१४०

# विषय-सूची.

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
द्वेज	१४०	क्रियाद्वैतवाद	१४२
प्रयत्न	१४२	ज्ञान और ध्यान क्रिया नहीं	१४३
प्रवृत्ति, निवृत्ति और जीवन-योनि	१४३	गति-विग्रम	१४३
प्रवृत्ति के प्रति कारण	१४३	कर्म द्रव्य में ही होता है	१४४
जीवनयोनि	१४४	कर्म की उत्पत्ति	१४४
गुरुत्व	१४४	कर्म की स्थिति	१४५
लघुत्व गुण नहीं	१४५	कर्म का विनाश	१४५
द्रवत्व	१४५	कर्म की धारा	१४६
स्नेह	१४६	कर्म से कर्म की उत्पत्ति नहीं	१४७
संस्कार	१४७	एक क्षण में एक वस्तु में	१४७
वेग, भावना, स्थितिस्थापक	१४७	अनेक कर्म नहीं होते	१४९
अदृष्ट	१४९	कर्म से वेग, वेग से कर्म	१५०
अदृष्ट-साधक प्रबल युक्ति	१५०	सभी क्रियाएँ द्रव्य में	१५१
शब्द	१५१	होती हैं	१५१
शब्द द्रव्य नहीं	१५१	द्रव्य और गुणों से कर्म की	१५२
शब्द नित्य और अभिगम्य नहीं	१५२	समानता	१५३
वीची-तरंग एवं कदम्ब-मुकुल	१५२	कर्म द्रव्य नहीं है	१५४
न्याय से शब्दधारा	१५३	कर्म गुण नहीं है	१५५
शब्द वायु आदि का गुण नहीं	१५४	अंग और अंगी की क्रिया एक	२००
वर्ण और ध्वनि	१५४	नहीं	२०१
(३) कर्म-निरूपण		कर्म अप्रत्यक्ष वस्तु नहीं	२०४
कर्म की परिभाषा	१५५	कर्मों की एकजातीयता	२०५
कर्म की विशेषता	१५६	कोई कर्म स्वतः उचित	२०५
परिणमन भी परिस्पन्द है	१५६	या अनुचित नहीं	२०७
उत्पत्ति और नाश कर्म नहीं	१५७	पाप कर्म और पुण्य कर्म	२११
छः प्रकार के भावविकार	१५८	कर्म का स्वाभाविक वंचित्य	२११
धारण्य मात्र कर्म नहीं	१५९	सदाचार	२१३
		हिंसा	२१३
		चेष्टा	२१५
		कर्म का विभाजन	२१६

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
उत्क्षेपण	२२०	सामान्याभास	२८९
अपक्षेपण	२२३	कुर्वद्भूतत्व सामान्य नहीं	२९४
आकुञ्चन	२२४	सामान्य की नित्यता	२९५
प्रसारण	२२८	सामान्य का व्यापन	२९८
गमन	२२९	सामान्य के आश्रय	२९९
पृथिवी में कर्त	२३१	सामान्य का विभाजन	३००
भूकम्प	२३२	सत्ता	३०२
भूस्तर-व्युत्ति	२३५	द्रव्यत्व	३०५
भूगोलीय गति	२३६	गुणत्व	३०७
जल की गति	२३९	कर्मत्व	३०९
तेज की गति	२४१	आक्षेपों का परिहार	३०९
वायु की गति	२४१		
प्राण-गति	२४२	(५) विशेष-निरूपण	
व्यापक द्रव्यों में क्रिया नहीं	२४७	विशेष का स्वरूप	३१३
कुछ मुख्य भौतिक गतियाँ	२४८	विशेष की निर्विशेषता	३१७
पाक भी वस्तुतः क्रिया	२४८	विशेष की निःसामान्यता	३१९
मन की गति	२६१	विशेष के आश्रय	३२०
माड़ी-स-त्र	२६५	विशेष की नित्यता	३२२
नित्य, नैमित्तिक आदि रूप से		विशेष का सम्बन्ध	३२२
क्रिया का विभाजन	२६७	विशेष का मौलिक महत्व	३२३
(४) सामान्य-निरूपण		बौद्ध मतानुसार विशेष	
सामान्य का स्वरूप	२७०	की मूलना	३२५
सामान्य अपोह नहीं	२७९	(६) समवाय-निरूपण	
व्यक्ति-समष्टि का भी		समवाय का स्वरूप	३२८
सामान्य में पर्यवसान	२८२	समवाय की सम्बन्धता	३३१
सामान्य और उपाधियों		समवाय की नित्यता	३३५
में अन्तर	२८४	समवाय की एकता	३३६
सामान्य के अर्थ में जाति		समवाय की व्यापकता	३३८
शब्द का प्रयोग	२८६	समवाय अतिरिक्त पदार्थ	३३९



विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
समवाय को अन्य सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं	३४०	सामयिकाभाव	३७३
अन्य सम्बन्धों से समवाय की विलक्षणता	३४३	विशिष्टाभाव नहीं	३७७
समवाय की वाच्यता	३४६	उभयाभाव आदि	
समवाय का प्रत्यक्ष	३४७	अनेकाभाव	३७८
समवाय की अद्भुत उपादेयता	३४८	व्यधिकरण धर्म-पुरुस्कृत	
		अभाव मान्य नहीं	३७९
		सामान्य रूप से विशेषाभाव मान्य नहीं	३८१
		विशेष रूप से सामान्याभाव भी मान्य नहीं	३८१
		समनियत अनेक अभाव एक नहीं	३८२
		अभाव का सम्बन्ध	३८३
		मुक्ति भी अभाव ही है	३८४

### (७) अभाव-निरूपण

अभाव के स्वरूप-प्रयोजन	३५०	उपसंहार	
अभाव जगत का उपादान नहीं	३५१	पदार्थ सात ही हैं	३९२
अभाव निमित्त कारण होता है	३५३	अभिधेयत्व-अनेकत्व आदि अतिरिक्त पदार्थ नहीं	३९२
अभाव प्रमाण नहीं	३५४	प्राकट्य भी अतिरिक्त पदार्थ नहीं	३९४
अभाव आधारस्वरूप नहीं	३५६	सादृश्य भी अतिरिक्त पदार्थ नहीं	३९६
अभाव भावान्तर नहीं	३५८	प्रतिबिम्ब अतिरिक्त पदार्थ नहीं	३९७
भाव अभाव नहीं हो सकता	३६०		
अभाव के प्रभेद	३६१		
अन्योन्याभाव	३६२		
अन्योन्याभाव	३६५		
प्रागभाव	३६६		
प्रध्वंसाभाव	३६९		
अत्यन्ताभाव	३७१		

7

7



# पदार्थ-शास्त्र

## पदार्थ

मनुष्यों की तो बात ही क्या, छोटे-छोटे प्राणी कीट-पतंग तक में भी कुछ-न-कुछ समझ अवश्य रहती है। अपने जीवन-निर्वाह के लिए अपेक्षित ज्ञान उन्हें भी होना है अन्यथा उन्हें इच्छा न होगी, फिर जीवनधारण के लिए अपेक्षित माधनों में प्रवृत्ति न हो सकेगी। क्योंकि वस्तु को जाने बिना उसके लिए इच्छा नहीं होती और इच्छा के बिना कभी प्रवृत्ति नहीं होती, यह बात निश्चिन्त है। अतः यह मानना ही पड़ेगा कि ज्ञान प्रत्येक प्राणी को होना है। विषय के बिना ज्ञान कभी नहीं होता। माधारण लोग भी कहा करते हैं, “वे इस विषय के अच्छे ज्ञाता हैं,” “उन्हें इस विषय का अच्छा ज्ञान है,” “वे इस विषय को बिल्कुल नहीं जानते” इत्यादि। अतः यह भी मानना पड़ेगा कि यदि ज्ञान है, तो उसका विषय भी है। उसी विषय को ‘वस्तु’ ‘पदार्थ’ आदि सज्ञा कही जाती है, क्योंकि ऐसा भी कहा जाता है, कि “वे इस वस्तु के अच्छे ज्ञाता हैं”, “उन्हें इस वस्तु का अच्छा ज्ञान है”, “वे इस वस्तु को अच्छी तरह जानते हैं।” अथवा “वे इस पदार्थ के अच्छे ज्ञाता नहीं हैं”, “उन्हें इस पदार्थ का अच्छा ज्ञान नहीं है”, “वे इस पदार्थ को बिल्कुल नहीं जानते” इत्यादि।

वस्तुओं को पदार्थ इसलिए कहते हैं कि संसार की ऐसी कोई भी चीज नहीं जो किसी शब्द से अभिहित न हो, जिसकी कोई सज्ञा अर्थात् कोई नाम न हो, जो किसी नाम से निर्धारित न की जा सकती हो। अतः ज्ञान का विषय बननेवाली सभी वस्तुओं को ‘पदार्थ’ कहा जाता है। ‘पद’ और ‘अर्थ’ इन दो शब्दों के योग से ‘पदार्थ’ शब्द की निष्पत्ति होती है। ‘पद’ है नाम और ‘अर्थ’ है उसका वाच्य, अर्थात् किसी शब्द से कही जाने वाली वस्तु ही पदार्थ है। जैसे पुष्प शब्द है ‘पद’, और सुगन्ध आदि स्वभाववाली वस्तु है उसका ‘अर्थ’। अतः वह फूल पदार्थ कहा जायगा। इस प्रकार संसार की जो भी वस्तुएँ हैं, जो किसी भी ज्ञान का विषय होती हैं, वे सभी पदार्थ हैं।

## पदार्थ के प्रभेद

यों तो पदार्थों के प्रभेद अनन्त हैं, उनकी गणना अनन्त है। यदि पदार्थ एक ही होता तो ज्ञान का तारतम्य कभी न हो सकता, उन्हें एकाधिक किन्तु परिगणन-योग्य मानने पर उक्त तारतम्य की सिद्धि होने पर भी अनुभवमिद्व असमजता (पदार्थों की तुल्य कौटिक अनुभूति) कभी न हो सकती। अर्थात् प्रत्यक्षपूर्वक कितना भी ढूँढा जाय, ऐसे दो ज्ञाता कभी न मिल सकते जिनके ज्ञान के विषयों की संख्या समान हो। यदि विषय परिगणित होते तो ऐसे प्राणी भी पाये जाते, जिनके ज्ञान के विषयों की संख्या ऋदाचित्त समान होती। तथापि जिस प्रकार मनुष्यों के असंख्य होने पर भी 'मनुष्य' रूप से हम उन्हें एक समझते हैं, उसी प्रकार पदार्थों के असंख्य होने पर भी सामान्यतः उनकी गणना की जा सकती है। पदार्थ के 'इतने प्रकार हैं' इतने प्रभेद हैं' यह कहा जा सकता है। इस कारण से पुरातन पदार्थ शास्त्रियों ने पदार्थ के सात प्रभेद किये हैं, यथा—(१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म, (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय और (७) अभाव।

कुछ आचार्यों ने प्रमाण, प्रमेय आदि रूप से पदार्थों का विभाजन किया है, किन्तु वह इसलिए वास्तविक विभाजन नहीं कहला सकता कि प्रमाण-प्रमेयभाव नियत नहीं होता। अर्थात् कभी प्रमाण भी प्रमेय और कभी प्रमेय भी प्रमाण हो जाता है। जैसे दीपक से जब अन्य पदार्थों को देखते हैं, तब दीपक को 'प्रमाण' कहा जाता है, क्योंकि उसके सहारे अन्य दृश्य देखे जाते हैं। फिर वही दीपक जब आँखों से देखा जाता है, तब आँखों के प्रमाण होने के कारण दीपक कहलाता है। जिससे जाना जाय, वह होता है 'प्रमाण' और जो जाना जाय, वह होता है 'प्रमेय'। अतः प्रमाण-प्रमेय आदि रूप से पदार्थों का विभाजन सुसंगत नहीं। उसे दृष्टि-भेद मात्र का रयापक समझना चाहिए।

कुछ लोग कहते हैं कि पदार्थ के दो प्रभेद हैं—भाव और अभाव। फिर भाव पदार्थ के छ. प्रभेद हैं—जैसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय। कुछ लोग द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन को ही भाव पदार्थ मानते हैं। पदार्थों की संख्या के सम्बन्ध में भारतीय पुरातन विद्वानों में बहुत मतभेद उपलब्ध होता है। उसका विवेचन अन्यत्र किया जायगा।

### द्रव्य पदार्थ

द्रव्य पदार्थ उसे कहते हैं जो रूप-रस आदि गुणों का आधार हो। अर्थात्

कोई-न-कोई गुण उसमें अवश्य हो। जैसे "फल" द्रव्य है, क्योंकि नील, पीत आदि कोई-न-कोई रूप और कोई-न-कोई रस उसमें अवश्य होना है। ऐसा कोई द्रव्य नहीं जिसमें कोई-न-कोई गुण न हो।

कुछ लोगो का कहना है कि जिसमें "चलन" (क्रिया) हो, अर्थात् जो हिल-डुल सकता हो वह द्रव्य है। फूल हिल-डुल सकता है; अतः वह द्रव्य है। किन्तु यह कथन इसलिए ठीक नहीं कि आकाश भी द्रव्य है, किन्तु व्यापक होने के कारण उसमें चलन नहीं है। आत्मा द्रव्य है किन्तु कम्पन उसमें भी नहीं है; अतः चलन वाला द्रव्य है। यह कथन उन्ही का हो सकता है जो पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार को द्रव्य मानते हैं।

कुछ दार्शनिक शक्ति और शक्तिमान् की भाँति गुण और गुणी को, जैसे रूप और रूपवाने को भी, एक ही पदार्थ मान लेते हैं। किन्तु यह इसलिए ठीक नहीं कि किसी भी पदार्थ की स्वतन्त्र सत्ता प्रामाणिक लोक-बुद्धि के आधार पर अवलम्बित है। कोई भी अभ्रान्त मनुष्य ऐसा नहीं ममसता अथवा कहता है कि "रूप फूल है।" किन्तु "फूल का रूप नीला है" अथवा "फूल नीले रूपवाला है" ऐसा ही समझता एवं कहता है। अतः गुण और गुणी एक नहीं माने जा सकते।

द्रव्य पदार्थ को कुछ लोग "पुद्गल" भी कहते हैं।

### द्रव्य पदार्थ के प्रभेद

जिस प्रकार पदार्थ असंख्य होने पर भी वर्गीकरण से उनकी सख्या सात होती है, उसी प्रकार वर्गीकरण के अनुसार द्रव्यों की सख्या नौ है। अर्थात् द्रव्य पदार्थ नौ प्रकार का होता है। जैसे (१) पृथिवी, (२) जल, (३) तेज, (४) वायु, (५) आकाश, (६) काल, (७) दिक्, (८) आत्मा और (९) मन। कुछ दार्शनिक पृथिवी, जल, तेज, वायु और आत्मा इन पाँच को ही द्रव्य मानते हैं। कुछ लोग पृथिवी, जल, तेज, और वायु इन चार को द्रव्य मानते हैं। कुछ लोग उक्त नौ प्रकार के अतिरिक्त अन्धकार को भी अधिक (दसवाँ) द्रव्य मानते हैं। इन मतवादो की विवेचना यथास्थान की जायेगी।

### पृथिवी

यहाँ 'पृथिवी' केवल उसे ही नहीं समझना चाहिए, जिसके शब्द-कोशों में, भूमि धरित्री, अवला आदि नाम हैं। किन्तु छोटे-मे-छोटे पार्थिव कण से लेकर महापृथिवी पर्यन्त को भी समझना चाहिए। पृथिवी वह है जिसमें स्वतः या जलाने पर गन्ध अवश्य उपलब्ध हो, अन्यथा उससे बने हुए बड़े पार्थिव पदार्थों में भी गन्ध न पायी

जा सकेगी। जिस फूल के अवयवों में जो गन्ध नहीं होती, उस सम्पूर्ण फूल में भी वह नहीं पायी जाती। परमाणुस्वरूप पार्थिव कण में गन्ध इसलिए ज्ञात नहीं होती कि प्रत्यक्ष का एक कारणभूत महत्—परिमाण उसमें नहीं होता। द्रव्य के प्रत्यक्ष में द्रव्यगत महत्त्व, और गुण आदि के प्रत्यक्ष में गुण आदि के प्रति आश्रयीभूत द्रव्यगत महत्त्व कारण होता है।

पत्थर में गन्ध होने पर भी घ्राण उसका प्रत्यक्ष इसलिए नहीं होता कि वह अस्फुट है। स्फुट रूप, रस, गन्ध, आदि का ही प्रत्यक्ष हुआ करता है। (उद्भूत) यदि पत्थर में मूलतः गन्ध न होती तो उसे जलाने पर उसमें गन्ध मालूम न होती, क्योंकि यह मानना ही पड़ेगा कि पत्थर और उसकी मस्म दोनों के आरम्भिक परमाणु एक ही हैं; अर्थात् पार्थिव। किसी कपड़े के टुकड़े कर देने पर टुकड़ों के धागे वे ही रहते हैं जो कपड़े के आरम्भिक होते हैं। सुतरां, यदि जले हुए पत्थर में गन्ध है तो बिना जले में भी है, ऐसा मानना पड़ेगा। 'गन्ध' का मतलब सुगन्ध और दुर्गन्ध दोनों समझना चाहिए। केवडाजल, गुलाबजल आदि में जो गन्ध पायी जाती है वह तत्त्वतः जल की नहीं, अपितु पृथिवी की ही है, क्योंकि उन फूलों के सम्बन्ध के बिना जल में वह गन्ध नहीं पायी जाती। पृथिवी में कही सुगन्ध और कही दुर्गन्ध अवश्य रहती है।

### पृथिवी के प्रभेद

सामान्यतः पृथिवी दो भागों में विभक्त की जा सकती है—नित्य पृथिवी और अनित्य पृथिवी। नित्य पृथिवी वह है जो 'परमाणु' नाम से कही जाती है। अनित्य पृथिवी को जन्म भी कहते हैं। प्राचीन दार्शनिकों ने परमाणु को इसलिए नित्य माना है कि उसका नाश नहीं होता, क्योंकि वह निरवयव है। जो सावयव है वह 'परमाणु' नहीं हो सकता। परमाणु वह कहलाता है जिससे छोटा और कोई न हो। परमाणु के दो टुकड़े नहीं किये जा सकते। जो द्रव्य विभक्त नहीं किया जा सकता, उसका नाश भी नहीं हो सकता। फूल, फल आदि द्रव्य नाशशील इसलिए होते हैं कि वे अनेक भागों में विभक्त किये जा सकते हैं। जो किसी भी साधन से विभक्त न किया जा सके, अर्थात् जिसके अवयवों का विच्छेदण न किया जा सके, वह कभी अनित्य नहीं है। परमाणु को भी प्राचीन दार्शनिकों ने ऐसा ही माना है, अतः वह नित्य है (आधुनिक परमाणु-खडन को 'द्वयणुक' या 'त्रसरेणु' का विभाजन वह सकते हैं, जो ईदवरेच्छावश बने हुए परमाणु द्वय-संयोग का विघातक अतः विशोभक है)।

आधुनिक वैज्ञानिक जिसे परमाणु मानते हैं एवं जिसके सम्बन्ध में तोड़ने की प्रिया

करते हैं, वह तत्त्वतः परमाणु नहीं, पारिमाणिक परमाणु है । क्योंकि निरवयव पदार्थ तोड़ा नहीं जा सकता । मावयव वस्तु को तोड़ने-तोड़ते उसका ऐसा भी कोई भाग अवश्य रह जायगा जो तोड़ा न जा सके । परमाणु को निरवयव मानने में प्राच्य विवेचकों ने यह भी युक्ति दी है कि वह यदि मावयव माना जाय तो उसी युक्ति में उसके अवयवों को मावयव मानना पड़ेगा । इस प्रकार अवयवावयवधारा चल पड़ेगी । फिर राई और पर्वत के परिमाण में कोई अन्तर होना एक समझना कठिन हो जायगा, क्योंकि दोनों की ही अवयवावयवधाराएँ अनन्त होंगी ।

परमाणु को निरवयव मानने पर यह दोष इसलिए नहीं हो पाता कि निरवयव परमाणुओं की मत्स्या का तारतम्य (कमो-बेदा) राई-भेरे परिणामों में अन्तर का नियामक हो जाता है । अर्थात् राई जितने परमाणुओं से बनी है, पर्वत उसमें कहीं अधिक परमाणुओं से बना है, अतः दोनों समान परिमाणवाले नहीं हो सकते । जैसे दन तन्तुओं में बने और हजार तन्तुओं से बने कपड़े समान परिमाणवाले नहीं होते ।

निरवयव परमाणु के स्वीकार में एक युक्ति यह भी है कि जिस प्रकार महत् परिमाण का तारतम्य आकाश, आत्मा आदि व्यापक वस्तु में जाकर अपनी अन्तिम सीमा पर विश्रान्त हो जाता है, उससे बड़ी कोई भी वस्तु नहीं होगी, उसी प्रकार अणुत्व भी अपनी अन्तिम छोटी सीमा पर कहीं भीमित होगा । ऐसी भी कोई वस्तु होगी जिससे छोटी कोई चीज न हो । जो पदार्थ अन्त में जाकर सबसे छोटा होगा वही होगा परम अणु, अतः वही परमाणु कहलायेगा । परमाणुरूप नित्य पृथ्वी का प्रत्यक्ष इसलिए नहीं हो पाता कि उसमें महत्त्व नहीं । प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व कारण है ।

कुछ लोग अवयवधारा की सीमा तो मानते हैं, किन्तु उस सीमा-स्थान निरवयव द्रव्य को परम अणु नहीं मानते । उसे निरवयव, नित्य किन्तु महान् अर्थात् मध्यम महत्त्व (परिमाण) से युक्त मानते हैं । पर्यवमित अर्थ यह हुआ कि अवयवधारा के विश्राम-स्थान को जो लोग परमाणु कहते हैं, वे, द्व्यणुकोत्पत्ति के क्रम से जो त्र्यणुक उत्पन्न होता है, अर्थात् दो-दो परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न होने वाले तीन द्व्यणुकों से जो त्र्यणुक नाम की वस्तु उत्पन्न मानी जाती है, उसे ही नित्य निरवयव मान लेते हैं । उसके अतिरिक्त द्व्यणुक और परमाणु नहीं मानते । यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि अवयवधारा का विराम और उस विराम स्थान की नित्यता-उक्त दोनों ही बातों में समान हैं, भेद केवल इतना है कि पूर्व मत में परम अणु होने के कारण उस विराम-स्थान को परमाणु कहते हैं और द्वितीय मत में मध्यम महान् होने के कारण



उमे परमाणु नहीं कहते, अपितु “द्रुटि” आदि शब्दों से कहते हैं। यदि परमाणु मध्य योगिक मान्य न हो कर निरवयव किन्तु परम महान् के अतिरिक्त वस्तु के अर्थ में रहू या पारिभाषिक मान लिया जाय तो द्रुटि को परमाणु कहने में कोई बाधा न रहेगी। रहस्य यह है कि महत्त्व यदि किमी निम्न से निरपेक्ष भी मान्य हो तो द्वितीय मतवाद सगत हो सकता है, अन्यथा नहीं। क्योंकि ‘द्रुटि’ में महत्त्व किस छोटे द्रव्य के छोटेपन की अपेक्षा कर सकेगा? पूर्व मतवाद में द्रव्यणुक और श्रयणुक उन्हें कहा जाता है जो क्रमशः दो परमाणुओं और तीन द्रव्यणुकों के संयोग से उत्पन्न होते हैं।

### जन्य पृथिवी के प्रभेद

जन्य पृथिवी के दो प्रभेद हैं—उपभोग्य और उपभोग-साधन। उपभोग्य वह है जिसके सम्पर्क से शरीरधारी मुख वा दुःख का उपभोग करते हैं, अर्थात् अपने को सुखी अथवा दुःखी समझते हैं। जैसे फूल को देख या सूँघ कर लोगों को सुख होता है, अतः वह उपभोग्य है। इस उपभोग्य पृथिवी के असंख्य प्रभेद हैं।

उपभोग-साधनभूत पृथिवी के दो प्रभेद हैं—शरीर और इन्द्रिय। ये उपभोग के साधन इसलिए हैं कि शरीर एवं इन्द्रियों के बिना जीवात्मा मुख वा दुःख का भोग एवं अन्य अनुभव नहीं कर सकती। परमाणुस्वरूप नित्य पृथिवी उपभोग्य इसलिए नहीं कही जा सकती कि उसके सम्पर्क से प्राणी को कोई मुख-दुःख नहीं होता, यहाँ तक कि उसका प्रत्यक्ष भी नहीं होता।

शरीरस्वरूप पृथिवी के चार प्रभेद हैं—जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज। गर्भस्थ बच्चे जिस धौली में रहते हैं उसका नाम जरायु है। लोग उसे जेठ भी कहते हैं। मनुष्य, पशु आदि के शरीर उसी के भीतर उत्पन्न होते हैं एवं जन्म के पहले उसी में परिपुष्ट होते हैं। अतः उन्हें ‘जरायु’ कहते हैं। पक्षी एवं सर्प आदि के शरीर अण्डे से उत्पन्न होते हैं, अतः उन्हें ‘अण्डज’ कहते हैं। ‘स्वेदज’ वे कहलाते हैं जो शारीरिक वा अशारीरिक वाष्पों से उत्पन्न होते हैं। जैसे शरीर एवं कपड़े आदि में उत्पन्न होने वाली जूँ प्रभृति। जो पृथिवी को भेदन कर अर्थात् फोड़ कर उत्पन्न होते हैं उन्हें ‘उद्भिज्ज’ कहते हैं। जैसे लता वनस्पति आदि।

आधुनिक वैज्ञानिकों का कहना है कि जरायुज एवं उद्भिज्ज शरीर भी तत्त्वतः अण्डज ही होते हैं। गर्भाशय में डिम्ब (अण्ड) के साथ शुक्र-कोट का संयोग होने पर ही मनुष्य-पशु-शरीर बनते हैं एवं जूँ-मच्छर आदि के भी अण्डे ही होते हैं, अतः स्वेदज शरीर भी अण्डज हुए। यदि व्यापक दृष्टि से देखा जाय तो लता-वनस्पति आदि के बीजों को भी अण्ड कहा जा सकता है। स्मृति ग्रन्थों से उक्त

वैज्ञानिक मतवाद की पुष्टि ही होनी है, क्योंकि जगत् को उत्पन्न करने वाले हिग्न्य-गर्भ ब्रह्मा की उत्पत्ति अण्ड में बतायी गयी है। प्राचीन पदार्थशास्त्रियों ने शरीर का जरायुज आदि जो प्रभेद बतलाया है उसका कारण यह है कि उन्होंने लौकिक एवं लोक-मिद्ध शब्द-प्रयोगात्मक व्यवहार के आधार पर पदार्थों का अस्तित्व मान-कर सर्वप्रथम आधुनिक विज्ञान की नींव डाली थी। जगत् को या गन्ता-वनस्पति आदि के बीजों को कोई अण्ड नहीं कहना, अतः सभी अण्डज नहीं कहलाते हैं।

प्राचीन पदार्थशास्त्रियों ने शरीरों को प्रथम दो भागों में विभक्त किया है— योनिज और अयोनिज। उक्त चार प्रकार के शरीरों में जरायुज और अण्डज, ये दोनों योनिज होने हैं और स्वेदज एवं उद्भिज्ज तथा स्वर्गीय एवं नारकीय शरीर अयोनिज होने हैं। योनिज का अर्थ है शुक्र और शोणित दोनों के संयोग से उत्पन्न, और अयोनिज का अर्थ है उस संयोग की अपेक्षा न करके उत्पन्न। मनुष्य, पशु, पक्षी, आदि के शरीर स्त्री-गुण-संयोग की अपेक्षा रखते हैं, अतः ये योनिज हैं। वृक्षा, मच्छर आदि के शरीरों एवं लता, वृक्षादि शरीरों में उसकी अपेक्षा नहीं होनी, अतः ये अयोनिज हैं। माराज यह कि योनिज और अयोनिज में योनि शब्द का अर्थ कारण मात्र नहीं है। क्योंकि कारण के बिना तो कुछ उत्पन्न हो ही नहीं सकता।

हित वस्तु की प्राप्ति और अहित वस्तु के परिहार के अनुकूल क्रिया का नाम चेष्टा है। ऐसी चेष्टा जिसमें हो, वह शरीर है। वृक्ष आदि स्थावर शरीरों में स्थूल चेष्टा न होने पर भी सूक्ष्म चेष्टाएँ हैं। अन्यथा उनका जीवन-मरण क्षण-प्ररोह न हो।

शरीर, इन्द्रिय और विषय इन प्रभेदों से विभक्त पृथिवी में प्राणियों की नामिका-स्थित घ्राण इन्द्रियस्वरूप पृथिवी है। क्योंकि उसी में पृथिवी के असाधारण गुण-गन्ध का साक्षात्कार होता है। अन्यथा ऐसा होने में कोई कारण ही न रह जाता। गन्ध का ही वयों रूप, रस आदि अन्य गुणों का प्रत्यक्ष भी घ्राण से होने लगता। यद्यपि पाथिव होने के कारण नाक में भी गन्ध है, किन्तु तब स्वगत गन्ध का प्रत्यक्ष उसमें सदा इसलिए नहीं होता कि गन्धसहित घ्राण इन्द्रिय कहलाती है, अतः उसमें रहने वाली गन्ध भी उपभोगसाधन के अन्तर्गत हो जाती है, मूर्तता वह उपभोग्य नहीं हो सकती। अतः उसी घ्राण से गन्ध नहीं सूंघी जाती। एक कारण यह है कि इन्द्रिय होने के कारण घ्राण जैसे अतीन्द्रिय है वैसे ही उसमें रहनेवाली गन्ध भी अतीन्द्रिय घ्राण है। अतः घ्राण के समान तद्गत गन्ध का भी प्रत्यक्ष नहीं होता। घ्राण अतीन्द्रिय है। अतः लोग जिसे नाक कहते हैं तत्त्वतः वह घ्राण नहीं। घ्राण तो नाक के अग्रभाग में रहनेवाली अप्रत्यक्ष वस्तु है। भुक्-मण्डल-प्रदेश में साधारणतया

नाक शब्द से अभिहित अवयव में कोई विघटन न होने पर भी कभी किसी रोग के कारण पुष्प आदि की गन्ध का प्रत्यक्ष लोग नहीं कर पाते । यदि स्थूल शारीरिक अवयव ही घ्राण हो, तो ऐसा नहीं हो सकता । अतः मानना पड़ेगा कि उस मासमय नली से अतिरिक्त किन्तु उसके ही अग्रभाग में रहनेवाली नासिका (घ्राण) नाम की अवीन्द्रिय 'इन्द्रिय' है, जिसके नष्ट अथवा विकृत हो जाने पर उक्त परिस्थिति होती है । घ्राण गन्ध के पास नहीं जाती किन्तु विषयभूत गन्ध ही अपने आश्रय के साथ घ्राण से सन्निकृष्ट होती है, जिससे उभका प्रत्यक्ष होता है ।

यह महापृथिवी भी अन्य पृथिवी है, जिस पर अन्य सभी चर-अचर पदार्थ आसीन हैं । आधुनिक अन्वेषक इसे सूर्य से उत्पन्न मानते हैं । परमाणु से द्वयणुक आदि उत्पत्ति क्रम द्वारा इस महापृथिवी की उत्पत्ति होती है; यह प्राच्य-पदार्थशास्त्रियों का कथन है । पूर्व मत के लिए कह सकते हैं कि सूर्य केवल तेज-पुञ्ज नहीं, किन्तु जाज्वल्यमान अग्नि-पुञ्ज के समान उसमें भी पार्थिव अंश प्रचुर मात्रा में है । अतः स्फुलिंग के समान सूर्य से निर्गत रेणु-निकर ताप-रहित होकर जब परस्पर सम्बद्ध हुआ, तब द्वयणुक आदि के उत्पत्ति-क्रम से इस विशाल पृथिवी की उत्पत्ति हुई ।

महापृथिवी की आकृति गोल है, इसी से इसके लिए "भूगोलक" शब्द का प्रयोग किया जाता है । आधुनिक अन्वेषक इसे गोलाकार मानते हुए भी उत्तर-दक्षिण भाग में कुछ चपटी-सी मानते हैं । यह उत्तर मेरु से लेकर दक्षिण मेरु तक सात हजार आठ सौ निन्यानवे मील लम्बी है । और प्रति घटा साठ मील की गति वाले यान से लगातार इक्कीस दिन-रात में इसकी परिक्रमा की जा सकती है । वैज्ञानिकों का कहना है कि पृथिवी में आकर्षण-शक्ति है, इसीलिए कोई भी पदार्थ ऊपर से नीचे की ओर ही आता है । इसी के सहारे मेघ नीचे की ओर आकृष्ट हो कर जल-वर्षण करता है । प्राचीन पदार्थशास्त्री केवल पृथिवीगत आकर्षण-शक्ति से ही किसी भी वस्तु का पतन नहीं मानते । वे कहते हैं कि गुरुत्व अर्थात् भारीपन पतन के लिए अपेक्षित है । अन्यथा दीप की शिखा पृथिवी से आकृष्ट होकर निम्नमुख क्यों नहीं होती ?

जल

पृथ्वी के समान जल भी द्रव्य पदार्थ है । जिसमें स्वाभाविक शीतल स्पर्श हो उसे जल समझना चाहिए । जहाँ कहीं भी शीतल स्पर्श उपलब्ध होता है, वह जल के सम्मिश्रण से ही प्रतीत होता है, जैसे चन्दन आदि की शीतलता जल के सम्पर्क से प्रतीत होती है । 'सोता-कुण्ड' 'गोरी-कुण्ड' आदिका जल यद्यपि उष्ण पाया जाता है, तथापि उसकी वह उष्णता स्वाभाविक नहीं । गन्धक आदि उष्ण खनिज द्रव्यों के सम्पर्क से ही वह उष्ण प्रतीत होता है । वह उष्ण जल भी कुण्ड से निकाल कर

अलग रख देने पर श्रमशः नीतल हो जाता है । अन मानना पड़ेगा कि जल का नीतल स्पर्श स्वामाविक है । उष्णता उममें आगन्तुक है ।

जल में द्रवत्वगुण भी स्वामाविक है । द्रव्य का ही अपर नाम है तरलता । इस तरलता के कारण जल का कोई गाम आकार नहीं होता । आधार के अनुसार ही जल आकार धारण करता है । यदि किसी त्रिकोण पात्र में जल रग दिया जाय तो वह भी त्रिकोण प्रतीत होता है । आधुनिक अन्वेषकों का कहना है कि जल में यह विशेषता है कि इसमें पदार्थों का गुरुत्व घट जाता है । अर्थात् पदार्थों में भारीपन के बदले हल्कापन आ जाता है । क्योंकि घड़ेभर कोई वस्तु जल के बाहर उठा कर ले जाने में जितना आयाम होता है उसमें कहीं कम आयाम होता है उमी को जल में उतरा-डूबा कर ले जाने में ।

परन्तु विचार करने पर यह सगन नहीं मालूम होता कि जल में किसी वस्तु के वजन में कमी हो जाती है । अन्यथा जल में बाहर करते ही फिर उमी वस्तु में उतता ही भारीपन कहीं से आ जाता ? यह नहीं है कि जल में और उसके बाहर भरे घड़े के भार की न्यूनता और अधिकता का भान होता है । एव आयाम में भी तारतम्य होता है । किन्तु भान और वास्तविकता दोनों एक नहीं । मरमरीचिका में जल का भान होता है परन्तु तत्त्वतः वहाँ जल नहीं । जल में पदार्थ के वजन में जो कमी मालूम पड़ती है इसका कारण है जल की विलक्षण धारण-शक्ति, जिसके सहारे वह मीका, जहाज आदि भारी-मे-भारी पदार्थों का भी धारण कर सकता है । जल में विधारित होने के कारण ही जल में किसी पदार्थ का भार घट गया-सा मालूम पड़ता है । जैसे कोई भारी वस्तु जब किसी एक ही मनुष्य द्वारा उठायी जाती है तब जितना भार मालूम पड़ता है उतना अधिक मनुष्यों के मिल कर उठाने पर नहीं मालूम पड़ता, क्योंकि आयाम बँट जाता है । परन्तु उम वस्तु में गुरुत्व उतना ही रहता है । उमी प्रकार जल के भीतर और बाहर भी किसी पदार्थ का भार एक-सा ही रहता है, बदलता नहीं । केवल भान होता है कि भार में तारतम्य हुआ । अपने सम्पर्क में आने वाली वस्तु में ताजगी बनाये रखना जल द्रव्य का प्रधान गुण है ।

### जल के प्रभेद

प्राच्य-पदार्थशास्त्रियों ने पृथिवी-द्रव्य के समान जल-द्रव्य को भी नित्य और अनित्य रूप से दो भागों में विभक्त किया है । नित्यजल परमाणु रूप में होता है । अविभाज्य मूक्षमतम जल-रुण परमाणु-जल कहलाता है । वह नित्य क्यों है ? परमाणु क्यों कहलाता है ? इत्यादि प्रश्नों के उत्तर वैसे ही समझने चाहिए जैसे 'पृथिवी-परमाणु' के विचार-मथल में दिये गये हैं ।

आधुनिक वैज्ञानिक जलीय परमाणु नहीं मानने क्योंकि उनके मत से जल कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं। उनका कहना है कि दो प्रकार के वायु के संयोग से जल बन जाता है यह आज प्रत्यक्ष देखा जाता है, अतः जेमे दही कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं, दूध का ही रूपान्तर है, वैसे ही वायु के संयोग से उत्पन्न होने वाला जल भी कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं।

किन्तु प्राचीन पदार्थशास्त्रियों का अभिप्राय यह है कि परमाणु अत्यन्त सूक्ष्म है। जिन वायुद्वय के संयोग से प्रत्यक्ष सिद्ध स्थूलजल की उत्पत्ति देखी जाती है उनमें भी अतिमृक्ष जलीय परमाणु होते ही हैं। जलीय द्व्यणुक त्र्यणुक आदि अवयवी जलद्रव्य की उत्पत्ति होकर ही स्थूलजल की उत्पत्ति होती है। क्योंकि उपादान और उपादेय का साजात्य द्रव्यों के उत्पादन में अपेक्षित है। परमाणुओं से विजातीय द्रव्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती। वायु में उड़ते दो पार्थिव कण जुट कर पार्थिव द्रव्य ही उत्पन्न करते हैं। एवं तादृश दो तैजस-कण मिलकर तैजस-द्रव्य ही, विजातीय द्रव्य नहीं, तो जलीय-परमाणुरहित दो वायु भी संयुक्त होकर वायु ही उत्पन्न करेंगे, जल नहीं। अतः मानना ही पड़ेगा कि दोनों वायु में अति सूक्ष्म जलीय परमाणु रहते हैं जो परस्पर जुट कर स्थूल जल की उत्पत्ति करते हैं। अतः जल को भी पृथिवी आदि के समान ही स्वतन्त्र द्रव्य मानना चाहिए।

इसकी पोषक अन्य भी युक्तियाँ हैं। यथा—जल मूत्र कर क्या हो जाता है? क्या वह फिर वायु बन जाता है? या सूर्य-रश्मि से ऊपर खींच लिया जाता है? यदि कहा जाय कि वह वायु बन जाता है तो जल से वायु की उत्पत्ति होती है या वायु से जल की, इसका निर्णायक क्या होगा? यदि कोई नहीं, तो जल ही स्वतन्त्र और वायु ही अस्वतन्त्र द्रव्य क्यों न माना जाय? सूर्य-रश्मि से जल ऊपर खींच लिया जाता है, यदि यह कहा जाय, तो मानना ही पड़ेगा कि अति सूक्ष्म जलीय-परमाणु ऊपर उड़ते रहते हैं। फिर तो वायु के साथ उनका होना और उनके संयोग से स्थूल जल की उत्पत्ति भी स्वाभाविक ही है। अतः वायु के समान जल भी स्वतन्त्र द्रव्य, एवं जलीय परमाणुओं से द्व्यणुक आदि क्रम से स्थूल जल की उत्पत्ति भी स्वीकरणीय है।

तेज द्रव्य

तेज द्रव्य वह है जिसका स्पर्श उष्ण एवं जो प्रकाशरूप है। अग्नि, सूर्य आदि तेज द्रव्य हैं। किसी भी पदार्थ का परिपाक इसी तेज द्रव्य से होता है। यही कारण है कि कोई भी वस्तु गर्मी में बहुत जल्द पक जाती या सड़ जाती है, और जाड़े में अधिक समय तक उसमें ताजगी रहती है। क्योंकि ग्रीष्म में तैजस कण प्रचुर मात्रा

में फैले रहते हैं। तैजस होने में रत्नों का भी उष्णस्पर्श है, किन्तु वह पार्थिव अनुष्णा-पीतस्पर्श में अभिमृत् रहता है, जत उमका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इस तरह सूर्य का उष्णस्पर्श भी पार्थिव अनुष्णापीतस्पर्श में अभिमृत् होने के कारण प्रत्यक्ष नहीं होता।

कुछ लोग रत्नों एवं मोने को तेज नहीं मानते। उनके मन में वे पार्थिव ही हैं। इसका विवेचन यथास्थान किया जायगा। यो तो पृथिवी, जल, तेज और वायु, इन चारों में परस्पर कुछ-न-कुछ मन्त्रेय रहता ही है, परन्तु पृथ्वी और जल में तेज की अनुस्यूति विशेषरूप में रहती है, क्योंकि पृथिवी-पृथिवी के मध्य में तेज प्रकट होता देखा जाता है। अग्नि में जल का विरोध होने पर भी जल में तेज की अनुस्यूति इस-लिए माननी ही पड़ेगी कि बिजली जल में ही निकलती है। तेज की एक विशेषता यह है कि वह विलकुल हलका होता है, गुरुत्व अर्थात् भार उममें होता ही नहीं। यही कारण है कि उलटाने पर भी दीप-झिगा ऊपर ही उठती है, नीचे नहीं जाती।

### तेज द्रव्य के प्रभेद

तेज द्रव्य भी नित्य और अनित्य भेद में दो प्रकार का होता है। पूर्व विवेचना-नुसार परमाणु रूप तेज नित्य है। नित्य तैजस परमाणु की मिट्टि भी पूर्व प्रदर्शित युक्तियों के आधार पर ही होती है। तैजस परमाणुओं के संयोग में यही तैजस द्रव्य एक आदि के उत्पत्ति-क्रम से बड़े तैजस पदार्थों की उत्पत्ति होती है।

जग्य (अनित्य) भी पूर्ववत् उपभोग-साधन भेद में दो प्रकार का है। यों तो उपभोग्य वस्तु के बिना उपभोग न हो सकने के कारण उपभोग्य भी उपभोग-साधन कहा जा सकता है, परन्तु उपभोग-साधन शब्द से उपभोक्ता के अधीन होकर जो उपभोग-सम्पादन में समर्थ हो वह अभिप्रेत है। शरीर एवं इन्द्रियाँ उपभोक्ता के अधीन होती हैं, परन्तु उपभोग्य वस्तु ऐसी नहीं होती, क्योंकि अनेक स्थल में उपभोक्ता के अनेक चेंबरा करने पर भी वह नहीं मिलती। अनित्य तेज के अन्तर्गत छोटे द्रव्यकात्मक तेज से आरम्भ कर सूर्य प्रभृति बड़े तेज तक समझना चाहिए, क्योंकि ये सभी उत्पन्न हुए हैं और नष्ट होनेवाले हैं। शरीर एवं इन्द्रियों को छोड़ कर अन्य जितने तेज हैं, जिनसे प्राणियों को सुख वा दुःख मिलता है, वे सभी उपभोग्य तेज हैं। शीतार्त मनुष्य अग्नि किंवा सूर्य-किरणों द्वारा शीत-दुःख से छुटकारा पाकर सुखी होता है, अतः अग्नि, सूर्य आदि उपभोग्य तेज हैं।

तैजस शरीर यद्यपि इस लोक में नहीं पाया जाता, तथापि तैजस परलोक में उसका होना वैसे ही स्वभाविक है जैसे इस भूलोक पर बसनेवाले प्राणियों के शरीर भीम अर्थात् पार्थिव होते हैं। तैजस इन्द्रिय (चक्षु) आँखें हैं, क्योंकि दीप वा सूर्य

आदि के प्रकाश से जैसे किसी वस्तु का केवल रूप देखा जाता है, रस-गन्ध आदि गुण ज्ञात नहीं होते, और दीप, सूर्य आदि तेज ही है। उसी प्रकार आँखों से भी किसी वस्तु का नीला-पीला रूप ही देखा जाता है, उसके रस-गन्ध आदि गुण ज्ञात नहीं होते, अतः प्रदीप आदि के समान आँखें भी तैजस ही हैं।

प्राचीन पदार्थशास्त्रियों ने पृथिवी, जल और तेज तीनों को (१) शरीर, (२) इन्द्रिय और (३) विषय; तीन भेदों में बाँटा है। विषयरूप तेज को उन्होंने फिर चार भागों में विभक्त किया है, (१) भूमि, (२) दिव्य, (३) उदर्य और (४) आकरज। अग्नि, जुगनू आदि भूमि तेज है। जल से दीप्त होनेवाली विजली दिव्य तेज है। जिससे खाने-पिये अन्न-जल-फल आदि पचते हैं, वह जठरानल है उदर्य तेज, और खानो में निकलनेवाले स्वर्ण, हीराक आदि आकरज तेज है। दिव्य नाम से, मेघ-मण्डल में चमकनेवाली एष यान्त्रिक प्रक्रिया से पैदा होनेवाली दोनों तरह की विजली समझनी चाहिए।

### सूर्य तेज

वेद में “सूर्य आत्मा जगत्स्तस्थुषश्च” कह कर जो सूर्य समग्र स्यावर जगत् का कारण बताया गया है, उसके सम्बन्ध में आधुनिक वैज्ञानिकों का मत है कि—सूर्य इतना महान् है कि उसकी महत्ता तेरह लाख पृथिवी की महत्ता के समान है। घण्टे में ६० मील चलनेवाली गाड़ी पर चढ़ कर सूर्य की परिक्रमा की जाय तो पाँच वर्ष ममय लगे। पृथिवी से इसकी दूरी प्रायः ९ कोटि ३० लाख मील की है। प्रति घण्टा ३० मील की गति से यदि कोई गाड़ी चले तो पृथ्वी से सूर्य तक पहुँचने में ३५० वर्ष लगे। सूर्य सामान्यतः तीन अंशों में विभक्त किया जा सकता है। एक वह जो चमकती थाली के समान खाली आँखों से भी दीवता है। यह “आलोक-मण्डल” कहलाता है जो मध्यवर्ती सूर्य-पिण्ड से निर्गत जाज्वल्यमान वाष्प-राशि से निर्मित है। इस आलोक-मण्डल से समस्त प्रकाश एवं ताप निकल कर चारों ओर फैलता है। आलोक-मण्डल के चारों ओर उज्ज्वल वाष्पावरण है जो “वर्ण-मण्डल” कहलाता है। यह “वर्ण-मण्डल” भी नाना प्रकार धातु-वाष्प का समुदाय-स्वरूप है। यह आवरण न होता तो और भी अधिक प्रकाश एवं ताप पृथिवी पर आता। फिर पृथिवी इतनी गरम हो जाती कि प्राणियों के निवास-योग्य ही न रह जाती। सूर्य में कल्पनातीत ताप होने से ताप-राशि का बहिर्निर्गम सर्वदा होता रहता है इसी कारण अति भीषण प्रवाहरूप में परिचलन-स्रोत सर्वदा प्रवाहित होता रहता है। इसी परिचलन-स्रोत के कारण समान स्वर्णाकृति दृश्य उनके चारों ओर उपस्थित होता है।

उक्त परिचलन-स्रोत—प्रयुक्त ही उक्त वर्ण-मण्डल से सदा ही जाज्वल्यमान

वाष्प-राशि अत्यन्त ऊर्ध्वमुख उत्थित होकर विराट् “अग्नि-शिखा” अथवा सौर-शिखा की सृष्टि करता है। सूर्य-ग्रहण-काल में सूर्य आवृत होने पर वह अग्नि-शिखा आवृत सूर्याश के चारों ओर मुकुट के समान शोभित होती है। यही अश “छटा-मण्डल” कहलाता है। दूरवीक्षण यन्त्र से देखने पर सूर्य में कुछ काले धब्बे दीखते हैं जो सौर-केतु कहलाते हैं। सौर-केतु का मध्याश गाढा काला और पादर्वांश कम काला होता है। यह सौर-केतु कभी-कभी इतना बड़ा हो जाता है कि दूरवीक्षण यन्त्र के बिना भी देखा जाता है।

सूर्य से ताप-राशि का विकीर्ण अनगल रूप से सर्वदा होता रहता है जिसके कारण सूर्य-पिण्ड सर्वदा संकुचित हो रहा है। सूर्य के अन्त्यन्तर से स्फुलिंग-राशि के समान वाष्प-राशि सर्वदा अत्यन्त वेग से ऊर्ध्वमुख उठ रही है। अतः जगह-जगह गड़बड़े हो जाते हैं। सूर्य चारों ओर जिन उष्ण-कणों का वर्षण करता है उसके बीस करोड़ भागों का एक भाग मात्र पृथिवी पर आता है। अन्य सभी उष्णकण महाशून्य में ही विलीन हो जाते हैं। सूर्य पृथ्वी से ९ करोड़ तीस लाख मील की दूरी पर अवस्थित है, फिर भी उभका इतना ताप पृथ्वी पर आता है। भारतीय साहित्य में सूर्य “जगच्चक्षु” अर्थात् समग्र प्राणियों की आँख कहलाता है। सूर्य और आँख में समता भी है क्योंकि वह वहाँ आकर विषय का प्रत्यक्ष कराता है और आँख की भी रश्मि दृश्य तक जाकर उभका प्रत्यक्ष कराती है। किन्तु आधुनिक वैज्ञानिकों का कहना है कि आँख रश्मि-रूप में दृश्य-देश तक नहीं जाती किन्तु गोलकरूप आँख में दृश्य वस्तु का प्रतिबिम्ब पड़ता है, उसी से प्रत्यक्ष होता है। इसके सम्बन्ध में विशेष विवेचन ज्ञान-प्रकरण में किया जायगा।

### चन्द्रमा तेज

“सोमोऽस्माकं ब्राह्मणानां राजा” इस वेद-वाक्य में चन्द्रमा को राजा कहा गया है। विचार-दृष्टि से यह बात बिल्कुल सही जँचती है। राजा जैसे पोषण-शक्ति के सहारे प्रजाओं का पालन करता है। वैसे ही चन्द्रमा भी पोषण-तत्त्व में परिपूर्ण होने के कारण प्राणियों का पालन करता है। यही कारण है कि दिन में कार्य-भार में परिश्रान्त प्राणी रात में विश्रान्ति पाकर नवजीवन प्राप्त करते हैं। वैज्ञानिकों का कहना है कि चन्द्रमा पृथ्वी की परिक्रमा करता है, इसी से कभी दृश्य और कभी अदृश्य होकर शुक्लपक्ष और कृष्णपक्ष की सृष्टि करता है। चन्द्रमा भी तेज है इसी से यह वस्तुओं का प्रकाशन करता है। कितने ही वैज्ञानिकों का कहना है कि चन्द्रमा स्वतः प्रकाशशील नहीं किन्तु उसके पर-भाग में सूर्य का प्रकाश पड़ता है, इसी से यह प्रकाश देता है। परन्तु ऐसा होने पर भी वह है तेज ही, अन्यथा सूर्य के प्रकाश से भी-



वह उतना प्रकाशमयी न होता। चन्द्र भी गोलार्कृति है किन्तु उसका विस्तार सूर्य के जितना नहीं, वह केवल २,१६० मील विस्तृत है। फिर भी सूर्य के समान ही इसलिए दिखाई देता है कि पृथ्वी से केवल २४० लाख मील दूर है। आधुनिक अन्वेषकों का कहना है कि चन्द्र-मण्डल में बहुत बड़े-बड़े पर्वत हैं जिनके उन्नत-शृंगों से सूर्य-किरण के अवरोध होने पर जो छाया पड़ती है उसीसे चन्द्र-मण्डल में काले धब्बे दिखाई देते हैं। कवि लोग उसी को मृग आदि का रूप देते हैं। अन्वेषकों का यह भी कहना है कि चन्द्र-मण्डल में बहुत गड्ढे हैं। इनका आनुमानिक कारण यह बताया जाता है कि जैसे पृथ्वी पर आग्नेय पर्वतों से अनवरत ज्वाला निकलती है और स्थान-स्थान पर तत्प्रयुक्त गड्ढे हो रहे हैं वैसे ही किमी काल में चन्द्र-मण्डल स्थित गिरि-शृंगों से भी आग्नेय ज्वाला निकलती थी और गड्ढे हो गये। वर्तमान काल में एक गर्त तो अत्यन्त विस्मयकारक है, उसकी गहराई बीस हजार फीट और चौड़ाई बावन मील बतायी जाती है।

### वायु द्रव्य

वायु वह है जिसमें रूप नहीं किन्तु स्पर्श है। अर्थात् रूप न होने में जो दिखाई तो नहीं पड़ता, किन्तु त्वक् इन्द्रिय से स्पर्श का प्रत्यक्ष होने पर, उस स्पर्श के आश्रय रूप से जिसका अनुमान होता है वह वायु है। आकाश आदि द्रव्यों में भी रूप नहीं है किन्तु स्पर्श भी नहीं है, अतः वे वायु नहीं। पृथिवी, जल, तेज में स्पर्श है तो रूप भी है, अतः वे भी वायु नहीं। सुतरां, वायु नामक द्रव्य मानना पड़ता है। उदाहरण रूप में प्राणियों का श्वास-प्रश्वास वायु है, क्योंकि उसका रूप तो नहीं दीखता किन्तु स्पर्श मालूम पड़ता है। यद्यपि पहले तेज का यह स्वरूप बतलाया गया है कि वह "उष्ण स्पर्श युक्त होता है", तदनुसार श्वास-प्रश्वास भी तेज माना जाना चाहिए। तथापि वह तेज इसलिए नहीं कि उसके स्पर्श की उष्णता स्वामाविक नहीं होती। जठरानल से सम्बन्ध प्राप्त कर बाहर निकलने के कारण वह गरम मालूम पड़ता है। तत्त्वतः श्वास-प्रश्वास का स्पर्श न उष्ण है और न शीत, वह तो तृतीय प्रकार का अनुष्णाशीत है, अतः वह तेज नहीं कहला सकता। तेज वह द्रव्य है जिसका स्पर्श स्वामाविक उष्ण हो।

वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता। सन-सन आवाज सुनने से, पृथिवी, जल अथवा तेज के स्पर्श से, विलक्षण स्पर्श के प्रत्यक्ष होने से, रुई आदि हलकी वस्तु को निराधार उड़ते देखने से और हिलती वृक्षों शाखाओं को देखने से वायु का अनुमान किया जाता है। क्योंकि सन-सन शब्द पृथिवी, जल वा तेज किसी के सयोग-विभाग से नहीं होता। वायु चलने पर मालूम होनेवाला स्पर्श पृथिवी, जल वा तेज का नहीं, क्योंकि तेज का

स्पर्श उष्ण होता है। पृथिवी का स्पर्श अनुष्णाशीत होते हुए भी “पाकज” होता है, किन्तु वायु का स्पर्श “अपाकज” अनुष्णाशीत है। पाकज-अपाकज की परिभाषा आगे बतलायी जायगी। आकाश में उड़नेवाली रूई आदि का धारक पृथिवी, जल वा तेज कोई नहीं दीखता, और धारक के बिना निरवलम्ब आकाश में रूई आदि का धारण नहीं हो सकता, अतः रूई आदि के धारक रूप में वायु का अस्तित्व मानना पड़ता है। जब पृथिवी, जल वा तेज किसीका आघात नहीं होता नव वृक्षों की शाखाएँ किससे आहत होकर टोलती हैं? अतः आघातक वायु है, यह मानना ही पड़ेगा। इसी वायु के आधार पर समग्र चर-अचर प्राणियों का जीवन अवलम्बित है। क्योंकि ह्वास-प्रह्वास से जीवन का प्रारम्भ होता और उमी का अन्त होने पर जीवन का भी अन्त हो जाता है। वायु की गति सीधी नहीं, सर्वदा वक्र हुआ करती है।

कुछ लोग कहते हैं कि वायु का चाक्षुष प्रत्यक्ष न होने पर भी त्वक् से तो उसका प्रत्यक्ष होता ही है। अतः उसका स्पर्शन-प्रत्यक्ष मानना चाहिए। जो लोग ऐसा नहीं मानते उनका कहना है कि किसी भी वाह्य इन्द्रिय से उमी द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है जिसमें रूप हो, वायु में रूप नहीं; अतः उसका त्वक् से भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने वायु में गुरुत्व अर्थात् वजन नहीं माना है, किन्तु आधुनिक वैज्ञानिकों का कहना है कि वायु में वजन है। यहाँ विरोधाभास का परिहार यों किया जा सकता है कि वैज्ञानिक जिसे तोलते हैं वह केवल शुद्ध वायु नहीं। उसमें पार्थिव, जलीय, तैजस आदि परमाणु मिले होते हैं, अतः गुरुत्व होना स्वामाविक ही है। जैसे सोने में तत्त्वतः भारीपन नहीं, क्योंकि वह तेज है और तेज में गुरुत्व नहीं होता; किन्तु पार्थिव भाग—सम्बलित व्यावहारिक सोने में गुरुत्व होता है, वह तोला जाता है, उमी प्रकार वायु भी तोला जाता है किन्तु वह विशुद्ध नहीं। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने जिसमें गुरुत्व नहीं माना है वह है विमृद्ध वायु। जिस भूत के परमाणु में गुरुत्व नहीं उस स्थूल भूत में भी वे गुरुत्व नहीं मानते। वहाँ उपलब्ध गुरुत्व को वे वैसे ही औपाधिक, आगन्तुक मानते हैं जैसे जल में उष्णता को। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का परमाणु उनसे भिन्न ही है जिसे आधुनिक वैज्ञानिक परमाणु कहते हैं, यही इस विरोध या विरोधाभास का मूल कारण है कि “परमाणु” शब्द उभयत्र प्रयुक्त होता है।

वायु के प्रभेद

वायु भी नित्य और अनित्य भेद से दो प्रकार का है। परमाणु रूप वायु नित्य है और द्व्यणुक से लेकर महाज्ञा-वायु पर्यन्त अनित्य। परमाणु रूप वायु मानने की युक्ति पूर्वोक्त नमस्सनी चाहिए। पूर्वोक्त प्रक्रिया के अनुसार अनित्य वायु भी दो प्रकार का है। उपभोग्य और उपभोग-साधन। उपभोग-साधन के दो प्रभेद हैं; शरीर

और इन्द्रिय । पिशाच आदि के शरीर वायवीय हुआ करते हैं । इन्द्रिय रूप वायु त्वक् है; क्योंकि वह पखे के वायु के समान स्पर्श का ही जापक है, रूप आदि का नहीं । त्वक् को चर्म नहीं समझना चाहिए, वह तो केवल आवरण होता है । त्वक् मांस तक में वर्तमान है । यही कारण है कि शरीर में जहाँ चर्म बिल्कुल कट जाता है वहाँ भी माम पर किसी वस्तु का सयोग होने पर स्पर्श-ज्ञान होता है ।

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने त्वक् इन्द्रिय के उपयोग के सम्बन्ध में यहाँ तक कहा है कि स्पर्शान-प्रत्यक्ष में तो यह कारण होती ही है, अधिकन्तु इसकी विवेचना यह है कि जब तक इससे मन का सयोग न हो तब तक किसी भी प्रकार का प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष कोई भी ज्ञान नहीं हो सकता । यही कारण है कि गाढ़-मुपुष्टि अवस्था में कोई भी ज्ञान नहीं होता । अर्थात् त्वक् स्वतः स्पर्शान-प्रत्यक्ष में तो कारण है ही, साथ ही मन से मयुक्त होकर वह परोक्ष और अपरोक्ष सभी प्रकार के ज्ञान का भी कारण होती है । कुछ दार्शनिक तो यहाँ तक कहते हैं कि केवल यही इन्द्रिय है, जिसके तत्तत्स्थानों में रहने के कारण कभी रूप का और कभी रस का ज्ञान होता है । वे चक्षु आदि इन्द्रियों का अस्तित्व नहीं मानते । इस मतवाद की समीक्षा अन्यत्र की जायगी । पिशाच आदि का वायवीय शरीर यद्यपि दिखाई नहीं पड़ता, तथापि उसका अस्तित्व मानना ही पड़ेगा । जो वस्तु आँखों से देख न पड़े, वह यदि हो ही नहीं, तो फिर इस तर्क से स्वयं आँखें भी नहीं मानी जा सकती, क्योंकि आँखें अपने से नहीं देखी जाती ।

शरीररूप और इन्द्रियरूप वायु के अतिरिक्त सभी जन्म वायु को उपभोग्य वायु समझना चाहिए । पूर्व परिभाषा के अनुसार उपभोग्य वायु वह है जिससे प्राणियों को सुख वा दुःख हो । जैसे शीत ऋतु का वायु दुःख होने और अन्य ऋतु का सुख होने के कारण उपभोग्य है । द्वास-प्रदवास रूप प्राण-वायु यद्यपि शरीर वा इन्द्रियरूप नहीं, तथापि उसे उपभोग-साधन कोटि में ही समझना चाहिए; क्योंकि वह शरीर से अमम्बद्ध होकर उपभोग का विषय नहीं होता और उपभोग की उत्पत्ति में उसकी पूर्ण अपेक्षा है ।

कुछ आचार्यों ने पृथिवी, जल, तेज इन तीन भूतों को शरीर, इन्द्रिय और विषय-रूप से तीन-तीन भागों में विभक्त किया है, और वायु को शरीर, इन्द्रिय, विषय और प्राण इन चार भागों में । इसमें एक ही बात खटकती है, कि शरीर आदि के विभागों के अतिरिक्त यहाँ प्राणरूप एक अधिक विभाग मानना पड़ता है । कुछ लोग वायु को भी पृथिवी आदि की तरह शरीर, इन्द्रिय और विषय इन तीन भागों में विभक्त कर, प्राण को भी विषय के ही अन्तर्भुक्त मानते हैं । किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि विषयपद का अर्थ यदि उपभोग का विषय किया जाय तो प्राण उपभोग का विषय

नहीं और यदि उपभोग-साधन मानें तो वह वैसा हो सकता है, क्योंकि प्राणी को ही उपभोग होता है। परन्तु तब शरीर एवं इन्द्रियां भी उपभोग-साधन होने के कारण विषय कही जायेगी। फिर उक्त तीन प्रमेद नहीं बनेंगे।

शरीर में प्राणवायु तत्त्वतः एक ही है किन्तु विभिन्न स्थानों में वही (१) प्राण, (२) अपान, (३) उदान, (४) समान और (५) व्यान कहलाता है। गुंह और नाक से संचार के समय उसी का नाम प्राण, मल-द्वार से संचार के समय अपान, नाभि देश में संचार के समय समान, कण्ठ में संचार के समय उदान एवं ममग्र शरीर में संचार के समय व्यान होता है। ये सज्ञाएँ योगिक हैं। श्वास-प्रश्वाम रूप प्राणन व्यापार के कारण वह प्राण कहलाता है, मल-मूत्र आदि का अपनयन करता है अतः अपान, साये-पीये अन्न आदि का समीकरण अर्थात् पाचन कर एकाकार करने के कारण समान, मुक्त अन्नादि का उन्नयन अर्थात् कण्ठ तक उठाने के कारण उदान और शोणित-संचार के लिए शरीर-स्थित नाड़ियों का वितरण करने अर्थात् फैलाने के कारण व्यान कहलाता है।

### आकाश द्रव्य

आकाश द्रव्य है, क्योंकि इसमें शब्द नामक गुण उत्पन्न होता है। आकाश एक ही है, कारण कि वह सर्वत्र समान रूप से पाया जाता है। शब्द गुण की उत्पत्ति भी सर्वत्र समान भाव से ही होती है, तब उसे अनेक मानने का कोई कारण नहीं। पूर्णता आदि महामूर्तों के समान वह अव्यापक भी नहीं किन्तु व्यापक है। व्यापक यदाश्त कभी अनित्य नहीं होता, जैसे आत्मा, अतः वह नित्य भी है। कुछ लोग प्राणिम आदि परमाणु के समान ही आकाशीय परमाणु भी मानते हैं, किन्तु यह दृष्टिकोण गलत है कि परमाणु निष्कम्प नहीं होते। इसलिए सकम्पपरमाणु में निष्कम्प आकाश की साव्यव मानना होगा, सर्वव्यापी नहीं। अतः उसे साव्यव न मानकर ही साव्यव मानना ही सगत है।

यद्यपि "आत्मन आकाशः सम्भूतः" इति श्रुतिमताः सन्ति, तथापि पदार्थ-शास्त्रियों ने गजानादि-जैविक आकाश को सर्वश्रेष्ठता पर दृढ़ विश्वास है। आकाश की उत्पत्ति होगी। माय ही निमित्त से होती है। जैसे कपडा बहुत सजाया जाता है। तब एक एक जीवात्माओं में

होगा। क्योंकि एक तो व्यापकों का संयोग ही मान्य नहीं, दूसरे, संयोग मानने पर उसे भी अनादि-संयोग मानना पड़ेगा, फिर आकाश को भी अनादि ही मानना होगा। फिर उसकी उत्पत्ति कभी ?

कुछ लोग आकाश द्रव्य को इमलिए भी अतिरिक्त नहीं मानते कि जब आकाश भी व्यापक है और आत्मा भी, तब दोनों एक ही-व्यों न मान लिये जायें ? फलतः आत्मा द्रव्य ही शब्द का आधार बन जायगा। आकाश की स्वतन्त्र सत्ता न रहेगी। किन्तु यह इसलिए संगत नहीं कि आकाश परमात्मा-रूप माना जायगा या जीवात्मा-रूप ? यदि परमात्मा माना जाय तो शब्द का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि परमात्मा में होनेवाले ज्ञान, इच्छा आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता। जीवात्मा-स्वरूप माना जाय तो जीवात्मा एक नहीं अनेक हैं। क्योंकि एक ही काल में कोई सुखी है, कोई दुःखी, कोई रोमी है तो कोई विरक्त, फिर आकाश किस जीवात्मा का स्वरूप माना जाय ? जो शब्द सुनता है उस जीवात्मास्वरूप आकाश है वा अन्य जीवात्मा-स्वरूप ? यदि शब्द प्रत्यक्ष करनेवाले जीव का रूप उसे माना जाय, तो जैसे "मैं जानी हूँ, मुझे ज्ञान हुआ है" इस प्रकार स्वगत ज्ञान आदि का प्रत्यक्ष प्रत्येक प्राणी को होता है, वैसे ही "मैं शब्दवाला हूँ, मुझमें शब्द हुआ है" इस प्रकार की समझ होनी चाहिए। किन्तु ऐसा कोई समझता नहीं। फिर आकाश को शब्द-प्रत्यक्ष करनेवाले आत्मा का स्वरूप कैसे माना जाय ? यदि उसे अतिरिक्त आत्मरूप माना जाय तो फिर शब्द का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि दूसरे के ज्ञान, इच्छा आदि गुणों का कोई अन्य प्रत्यक्ष नहीं कर पाता।

आकाश व्यापक काल-रूप इसलिए नहीं माना जा सकता कि काल सभी वर-अक्षर वस्तुओं का आश्रय होता है, क्योंकि "आज घड़ा हुआ", "उस दिन कपड़ा था", "परसों राम आवेगा" इत्यादि सभी विषयों में काल वस्तुओं के आश्रयरूप से प्रतीत होता है। किन्तु आकाश के सम्बन्ध में ऐसी प्रतीति कभी नहीं हुआ करती। फिर काल और आकाश ये दोनों एक ही कैसे माने जायें ?

आकाश व्यापक दिक्-स्वरूप भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि जहाँ पूर्व-पश्चिम आदि दिशाओं का व्याहार नहीं होता वहाँ भी आकाश का व्याहार होता है। जैसे जहाँ मनुष्य बैठा हो वहाँ के लिए यह कहा जाता है कि "यहाँ का आकाश निर्मल है", किन्तु "यहाँ की दिशा निर्मल है" ऐसा कोई नहीं कहता। इसी तरह "पूर्व दिशा में आकाश मेघाच्छन्न हो आया है" ऐसा प्रयोग लोग करते हैं। यदि आकाश दिशा ही होता तो फिर किसी दिशा से वह सीमित न किया जा सकता। क्योंकि अपने आपको कोई सीमित नहीं कर सकता। किन्तु उक्त वाक्य में "पूर्व दिशा में आकाश" इस

वाक्यांश से व्यापक आकाश पूर्व दिशा से सीमित किया गया है। अतः आकाश दिक्-स्वरूप भी नहीं माना जा सकता। पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन ये सभी परिच्छिन्न अर्थात् अव्यापक हैं, अतः आकाश, पृथिवी आदि रूप कैसे हो सकता है? सुतरां मानना पड़ेगा कि आकाश एक स्वतन्त्र द्रव्य है जिससे शब्द गुण उत्पन्न होता है।

कुछ लोग आकाश के सम्बन्ध में यह मत व्यक्त करते हैं कि शून्यता ही आकाश है और शून्यता है अभाव, अतः आकाश अभाव नामक पदार्थ में अन्तर्भूत हो जाता है, उसे द्रव्य मानना अनुचित है। किन्तु विचार करने पर यह मतवाद भी टिकने नहीं पाता, क्योंकि शून्यता कही जाय या अभाव कहा जाय वह होता है किसी वस्तु का, जैसे "घटशून्यता" घट का अभाव, इत्यादि। फिर आकाश-रूप अभाव किसका अभाव होगा? यदि सारे माय पदार्थों के अभाव को आकाश कहा जाय तो वह कथन भी सगत नहीं हो सकता। क्योंकि अन्ततः पृथिवी, जल आदि के परमाणु सर्वत्र व्याप्त हैं, फिर वह सब का अभाव कैसे होगा? यदि यह कहा जाय कि दूर आवरक पृथिवी द्रव्य का अभाव आकाश है। तो यह भी इसलिए सगत नहीं कि आकाश अन्य द्रव्यों के आश्रयरूप में ज्ञात एवं व्याहृत होता है। जैसे "आकाश में मूर्य देदीप्यमान है", "आकाश में चिड़िया उड़ रही है" इत्यादि। किन्तु "अभाव में मूर्य देदीप्यमान है", "अभाव में चिड़िया उड़ रही है" ऐसा नहीं कहा जाता। अतः दूर प्रतिघाती द्रव्य का अभाव आकाश नहीं, किन्तु तादृश अभाव का आश्रय आकाश है, यही मानना पड़ेगा।

कुछ लोगों का कहना है कि शब्द गुण नहीं किन्तु द्रव्य है। अतः आकाश शब्द-गुण का आश्रय नहीं कहा जा सकता। किन्तु शब्द द्रव्य नहीं, गुण है यह "गुण ग्रन्थ" में बतलाया जायगा। अतः आकाश शब्द-गुण का ही आश्रय है। कुछ लोग कहते हैं कि शब्द गुण तो है किन्तु आकाश का नहीं; वायु का। किन्तु यह मतवाद भी इसलिए सगत नहीं कि वायु में स्पर्शरूप विशेष गुण भी तबतक बराबर रहता है जबतक वायु रहता है। ऐसा नहीं कि वायु हो और स्पर्श नष्ट हो जाय। यदि शब्द वायु का गुण होता तो वह भी वायु के अस्तित्व काल तक रहता, किन्तु ऐसा नहीं होता। वह अपनी उत्पत्ति के तृतीय क्षण में नष्ट हो जाता है। अतः वह वायु का गुण नहीं। सुतरां उसका आश्रय आकाश द्रव्य ही है। पार्थिव आदि शरीरों के समान आकाशीय कोई शरीर नहीं। किन्तु कर्णपिण्ड-छिद्र से सीमित होकर वह श्रोत्र (कान) इन्द्रिय बनकर शब्दों का ही ज्ञान करता है। श्रोत्र के आकाश होने पर भी किसी मनुष्य से सुने गये शब्द सभी मनुष्य समान भाव से इसलिए नहीं सुनते कि उक्त सीमित आकाश ही श्रोत्र है और वह शरीर-भेद से भिन्न हुआ करता है, सब के श्रोत्र एक ही नहीं।

श्रोत्र से शब्द का प्रत्यक्ष यों होता है कि शब्द-उत्पत्ति-स्थल से जल-तरंग-धारावत्

शब्द-तरंग-धारा चलती है। श्रोता के कान में जो शब्द उत्पन्न होता है वही वह सुनता है। सारांश यह कि कान शब्द के पास नहीं जाता। प्रथम शब्द में उमका सजा-तीय शब्द दूसरा और उससे तीसरा; इस प्रकार से उत्पन्न होता हुआ श्रोता के कानों में शब्द उत्पन्न होता है वही वह सुनता है।

काल

जिस द्रव्य के सहारे—“यह कार्य हो गया”, “यह कार्य हो रहा है”, “यह कार्य होगा” इस प्रकार किसी भी वस्तु में अतीतता, वर्तमानता या भाविता का ज्ञान एवं व्यवहार होता है, उसे काल कहा जाता है। सारक्या यह कि यदि काल नामक द्रव्य न हो तो फिर किससे सम्बद्ध होने के कारण किसी वस्तु को भूत, भविष्य या वर्तमान कहा जा सकेगा? अतः काल नामक एक स्वतन्त्र द्रव्य मानना चाहिए। अथवा इस प्रकार समझा जाय कि यदि कोई कहे कि “अभी यह पुस्तक है” तो “अभी” का अर्थ क्या होगा? यही हांगा कि सूर्य के इस चलन से युक्त। पूरे वाक्य का अर्थ यह होगा कि “यह पुस्तक सूर्य में होनेवाले इस चलन से अर्थात् गमनात्मक क्रिया से युक्त है।” अब यह देखना होगा कि चलन तो सूर्य में है, फिर उससे अतिदूरवर्ती इस पुस्तक का क्या सम्बन्ध है? चलन का साक्षात् सम्बन्ध तो सूर्य में ही है। अतः काल नामक एक व्यापक द्रव्य माना जाय जो उस चलन के आश्रयभूत सूर्य से भी सम्बद्ध हो और पुस्तक से भी। इस प्रकार काल द्रव्य मानने पर उसे बीच में रखकर सूर्यगत चलन से पुस्तक सम्बद्ध हो सकेगी। अर्थात् चलन का आश्रय होगा सूर्य, उसका संयोग होगा व्यापक काल-द्रव्य में और उस काल का संयोग होगा पुस्तक में। इस प्रकार—“स्वाश्रयसूर्यसंयोगिसंयोग” नामक सम्बन्ध से सूर्यगत चलन पुस्तकगत भी हो जायगा। अतः “अभी यह पुस्तक है” इस प्रकार का ज्ञान या व्यवहार होने में कोई बाधा नहीं होगी। उक्त सम्बन्ध तब तक नहीं बन सकता, जब तक व्यापक काल नामक द्रव्य न मान लिया जाय। अतः उसे मानना चाहिए।

इसलिए काल द्रव्य है कि उक्त द्रव्यों के समान संख्या, परिमाण आदि गुण उसमें विद्यमान रहते हैं। यदि यह कहा जाय कि काल न मानकर उक्त “स्वाश्रयसंयोगि-संयोग” सम्बन्ध बनाने के लिए आकाश को ही ले लिया जाय—अर्थात् आकाश भी तो चलन के आश्रय सूर्य और पुस्तक इन दोनों में संयुक्त है, अतः स्वाश्रयसूर्यसंयोगि-रूप से आकाश को लेकर तत्संयोग पुस्तक में होने के कारण पुस्तक के साथ उक्त सम्बन्ध सूर्यगत चलन का हो सकता है। फिर काल-द्रव्य क्यों माना जाय? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि पूर्वसिद्ध आकाश, आत्मा आदि व्यापक द्रव्यों के अन्दर यदि किसी का यह स्वभाव माना जाय कि वह दूरवर्ती किसी पदार्थगत गुण और

क्रिया का अन्यत्र द्रव्यों पर पदार्थ में आधान करना है, जो द्रव्यों जगत्पुण्यगत अणिमा को आकाश यदि द्रव्यों स्फटिक में भी वह प्रतिफलित कर देगा। अर्थात् जगत्पुण्य निकट में न होने पर भी स्फटिक गलत मान्य होगा। आकाश यदि द्रव्यों-गुण-गत चलन को पुनः आदि द्रव्यों में लायेगा, जो द्रव्यों जगत्पुण्यगत अणिमा को उमने द्रव्यों स्फटिक में क्यों नहीं लायेगा? काल द्रव्य के स्वीकार पक्ष में यह बात नहीं होगी। क्योंकि काल मान कर गुणगत चलन को ही नत्तद्रव्यों में मयुक्त करने वाला माना जाता है, अतः वह चलन को ही अन्यत्र ले जा गयेगा, अणिमा आदि में नहीं। आकाश जैसे पूर्वमिद्ध व्यापक द्रव्य के लिए यह बात नहीं कही जा सकती कि वह केवल चलन को ही ले जायेगा, अणिमा को नहीं। क्योंकि वह द्रव्य के आश्रय-रूप में पूर्वमिद्ध होने के कारण चलन और अणिमा दोनों के लिए समान होगा, अतः काल न मानने पर उक्त दोष अनिवार्य होगा। गुत्तरा "अभी यह पुस्तक है" इत्यादि ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग के सम्पादनार्थ काल नामक द्रव्य मानना चाहिए। अन्य द्रव्यों से इसकी यह विशेषता है कि कोई भी वस्तु इसके बिना उत्पन्न नहीं होगी।

### काल के प्रभेद

जैसे आकाश एक होने पर भी गृह आदि का परिच्छेदक मानकर उसके लिए "गृहाकाश", "घटाकाश" आदि शब्दों का प्रयोग होता है एवं साधारण लोग सीमित रूप में उसे अनेक समझते हैं। उसी प्रकार काल-द्रव्य तत्त्वतः एक होने पर भी क्षण, पल, दंड, दिन, रात्रि, अहोरात्र, कृष्ण, शुक्ल-पक्ष, मास, ऋतु, वर्ष रूप में सीमित अतएव अनेक होता है। क्षण उसको कहा जाता है, जितने काल का किसी स्पन्दन की उत्पत्ति में सम्बन्ध हो।

क्रिया की उत्पत्ति में लेकर विनाश तक की साधारणतः प्रक्रिया यह है कि प्रथम क्षण में अर्थात् किसी एक क्षण में क्रिया की उत्पत्ति होती है। द्वितीय क्षण में उस क्रिया-श्रय-द्रव्य का अन्य द्रव्य से विभाग होता है, जिसने प्रथम क्षण में क्रिया उत्पन्न हुई होगी है। तृतीय क्षण में उस पूर्वसंयोग का नाश होता है, जो क्रिया के आश्रय द्रव्य में पहले से विद्यमान रहता है। चौथे क्षण में उस द्रव्य का किसी अन्य द्रव्य के साथ नया संयोग उत्पन्न होता है। पंचम क्षण में उस क्रिया का नाश हो जाता है जो इस क्रियामान के पूर्वसंयोग-क्षण में उत्पन्न होती है। जैसे एक परमाणु कहीं पड़ा था, वायु के झकोरे से उसमें प्रथम क्षण में कम्पन हुआ। द्वितीय क्षण में उस स्पन्दनशील परमाणु में उससे विभाग हुआ, जहाँ वह पड़ा हुआ था। तृतीय क्षण में उस संयोग का नाश हो गया, जो उसमें अपने पूर्व-आश्रय के साथ था। चतुर्थ क्षण में वह परमाणु किसी और द्रव्य के साथ जा जुटा अर्थात् उत्तर संयोग उत्पन्न हुआ। पंचम क्षण में,



वह स्पन्दन नष्ट हो गया, जो पूर्व पंचम क्षण में, उत्पन्न हुआ था। इस प्रक्रिया के आधार पर अनायास यह कहा जा सकता है कि उक्त क्रिया की उत्पत्ति का काल एक क्षण है। उक्त विभागेत्पत्ति का काल भी एक क्षण है। पूर्वसंयोगनाश की उत्पत्ति का काल भी एक क्षण है। उत्तर मयोग की उत्पत्ति का काल भी एक क्षण है और क्रियानाशोत्पत्ति का काल भी एक क्षण है। इस तरह क्षणात्मक काल का सम्पादन हो जाने पर उसके समुदाय को लेकर पल, दण्ड आदि का भी सम्पादन हो जायगा।

दिन-रात्रि आदि स्थूल कालों के परिचय में तो इसलिए सरलता होगी कि सूर्योदय से लेकर सूर्यास्त तक के परिच्छिन्न काल को दिन कहा जायगा। इसी प्रकार सूर्यास्त से लेकर सूर्योदय तक के परिच्छिन्न काल को रात्रि कहा जाता है। दोनों के मिलाने पर अहोरात्र होता है। इस प्रकार पक्ष, मास आदि का भी सम्पादन होने के कारण तत्त्वतः एक महाकाल भी अनेक अणु कालों के रूप में कल्पित रूप से विभक्त होकर उक्त ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोगों का सम्पादन कर सकेगा।

कुछ लोग काल नामक द्रव्य नहीं मानते। उनका कहना है कि महाकाल को विषय करनेवाला कोई ज्ञान नहीं होता, एवं स्वतन्त्र वाक्य-प्रयोग भी नहीं ही होता, क्योंकि “अभी” “जमी” “तभी” इत्यादि ज्ञान का विषय स्वल्पकाल ही होता है। खण्डकाल की रचना किसी क्रिया या जन्य द्रव्य को लेकर होती है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। फिर परिच्छेदक क्रिया किंवा जन्य द्रव्य को ही क्यों न काल माना जाय? परन्तु यह इसलिए संगत नहीं कि यदि कोई यह कहता है कि “यह इसी क्षण में हो रहा है” तो इसका अर्थ कोई भी यह नहीं समझता कि यह क्रिया में उत्पन्न हो रहा है। किसी पदार्थ का स्वतन्त्र अस्तित्व स्वतन्त्र ज्ञान और लोक-व्यवहार के आधार पर ही माना जाता है। इसमें यह मतवाव भी समीक्षित समझना चाहिए कि “अन्तःकरण वृत्तियों के पूर्वापरीभाव के आधार पर बाह्य घटनाओं में पूर्वापरीभाव की कल्पना ही काल की कल्पना है, अतः काल विकल्पित है” क्योंकि बाह्य घटनाएँ यदि विकल्पित नहीं तो उनका पूर्वापरीभाव ही क्यों विकल्पित होगा? और अन्तःकरण-वृत्तियों का पूर्वापरीभाव भी तो काल माने बिना नहीं कहा जा सकता। उधर आन्तर घटनाएँ चलती हैं और इधर बाह्य-घटनाएँ होती हैं, इसलिए काल का भान मात्र होता है; यह कथन भी तब तक कठिन है जब तक काल न माना जाय? क्योंकि उक्त “इधर” और “उधर” से घटना-द्वय की समसामयिकता प्रतीत होती है, वह समयरूप काल के अधीन ही होती है।

कुछ आधुनिक विवेचक कहते हैं कि मूर्त द्रव्यों की दीर्घता, ह्रस्वता आदि के समान काल भी मूर्त-द्रव्य का स्वरूप ही है, अतएव “यह इतना लम्बा है” “यह इतना

चोड़ा है" इत्यादि प्रतीति के समान यह भी प्रतीति होती है कि "यह उनसे दिन (वायु) का है" । किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि दीर्घता आदि द्रव्य नहीं उसके गुण है यह गुणप्रथम में बतलाया जायगा । और दूसरी बात यह भी है कि जो गमी के आधार-रूप में प्रतीति होता हो उसे आपेय-द्रव्य-स्वरूप वैसे माना जा सकता है ? वायु में एक विचित्र नियमनशक्ति है, जिसके सहारे कार्य ठीक व्यवस्थित रूप में हुआ करने है । गमी फूल, फल आदि एतदा नहीं हुआ करने । ज्वेष्ठ, वनिष्ठ आदि व्यवहार भी लोक में इस वायु के सहारे ही हुआ करने है । यह बात नहीं है कि क्रिया एवं जन्म द्रव्य आदि के सहारे परिच्छिन्न बनकर ही वायु लोक-व्यवहार का विषय होता है, किन्तु उन क्रिया आदि को ही वायु मान-क्षेत्रा गुणन नहीं, क्योंकि परिच्छेदक और परिच्छेद्य एक नहीं होते ।

दिक् द्रव्य

जिम द्रव्य के सहारे दिग्गो भी परिच्छिन्न द्रव्य के लिए, पूर्व पश्चिम आदि दिशा-वाचक शब्दों का व्यवहार होता है, अर्थात् ऐसा कहा जाता है कि अमुक पूर्व दिशा में है और अमुक पश्चिम में, उम द्रव्य का नाम है दिक् । यत्तः किसी में पूर्व, पश्चिम आदि शब्द-प्रयोग के मूलमूल पूर्वत्व, पश्चिमत्व आदि पश्चिम जमी किसी वस्तु के साथ सम्बन्ध-प्रयुक्त है, ऐसा देगा नहीं जाता । अतः दिक् नामक कोई स्वतन्त्र द्रव्य अवश्य है जिसके सम्बन्ध में किसी भी परिच्छिन्न वस्तु को पूर्व, पश्चिम आदि दिशा-वाचक विशेषण प्राप्त होते हैं । यह दिक् द्रव्य भी तत्त्वतः काल-द्रव्य के समान एक, व्यापक एवं नित्य है । तथापि व्यावहारिक काल के समान यह भी अनेक होता है, इसलिए पूर्व, पश्चिम आदि विभिन्न रूप में इसका ज्ञान होता है ।

यह दिक्-द्रव्य पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन रूप इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वे सभी अव्यापक है और यह व्यापक है । इसे आकाश इसलिए नहीं कह सकते कि इसमें शब्द नहीं होता । काल इसे इसलिए नहीं कह सकते कि ज्वेष्ठता और कनिष्ठता नियत होती है । अर्थात् जो जिसमें ज्वेष्ठ है वह सदा उससे ज्वेष्ठ ही रहेगा । किन्तु दिक् में यह बात नहीं । जो जिसमें पूर्व-दिशा में है वही उससे पश्चिम में भी हो सकता है । जैसे देवदत्त यदि पटने में है और यज्ञदत्त काशी में, तो देवदत्त यज्ञदत्त में पूर्व ( देश ) में कहा जायगा और यज्ञदत्त पश्चिम में । किन्तु वही देवदत्त यदि प्रयाग चला जाय तो काशीस्थ यज्ञदत्त से तब पश्चिमस्थ कहलायेगा । अतः दिक् काल भी नहीं । यह दिक् आत्मा इसलिए नहीं कि इसमें चेतन के धर्म ज्ञान, इच्छा, यत्न आदि नहीं हैं । अतः इसे स्वतन्त्र द्रव्य ही मानना पड़ेगा । दिक् में एक विशेषता यह भी है कि दूरता और समीपता का ज्ञान इसे दिक् नामक द्रव्य के ही सहारे होता

है। “प्रयाग से काशी निकट है और पटना दूर”, इसका अर्थ यही होगा कि प्रयाग और काशी के बीच पृथिवी, जल, तेज आदि परिच्छिन्न द्रव्य व्यवधान रूप में जितने हैं, उसमें अधिक प्रयाग और पटना के बीच हैं। किन्तु उक्त व्यवधायक पार्थिव, जलीय आदि परिच्छिन्न वस्तुएँ व्यापक नहीं कि किमी व्यापक द्रव्य को आश्रय किये बिना स्वगत अल्पता या अधिकता की सहायता से ही काशी को प्रयाग से निकट और पटना को दूर समझा सकें, अतः व्यापक द्रव्य की अपेक्षा होती है। वह द्रव्य काल आदि नहीं हो सकते। अतः दिक् नामक नित्य, व्यापक, एक स्वतन्त्र द्रव्य मानना ही पड़ेगा। दिक् के प्रभेद

काल के समान दिक् भी व्यापक और नित्य द्रव्य है। किन्तु काल के समान दिक् का भी औपाधिक भेद माना जाता है। मुख्यतया इसके छः भेद हैं। जैसे—पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊर्ध्व और अधः। पूर्व, पश्चिम आदि चार दिशाओं के बीच चार उपदिशाएँ हैं। जैसे—दक्षिण-पूर्व, पूर्वोत्तर, उत्तर-पश्चिम और पश्चिम-दक्षिण। इस तरह सबको मिलाकर दिक् द्रव्य की औपाधिक संख्या दस है। उक्त चार उप-दिशाओं को कोण क्रम मिलाना भी कहा जाता है। यथा आग्नेय कोण, ईशान्य कोण, वायव्य कोण, और नैऋत्य कोण।

पूर्व आदि चारों को प्राची, अवाची, प्रतीची और उदीची इन नामों से एवं ऐन्द्री, वारुणी, कौवेरी एवं याम्या, इन नामों से भी कहा जाता है। सूर्योदय काल में सूर्य की ओर मुँह कर खड़े होने वाले मनुष्य के सामने पूर्व दिशा, पीठ की ओर पश्चिम, दाहिने हाथ की ओर दक्षिण और बायें हाथ की ओर उत्तर दिशा होती है। लोगों के व्यवहार में ये औपाधिक दिशाएँ ही आती हैं। परन्तु विशेषार्थात् भेद किसी सामान्य के ही हुआ करते हैं अतः सामान्यतः एक व्यापक नित्य दिशा मानकर इन सबको उमका प्रभेद मानना चाहिए।

### आत्मा द्रव्य

जो चेतन है, अर्थात् जिसमें चेतना है, जिसमें किसी काल में ज्ञान होता है, वह आत्मा है। यह नित्य है। क्योंकि ऐसा न मानने पर कर्म और फलभोग का नियम नहीं बन सकेगा। यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि जो मनुष्य कोई कार्य करता है वह उससे हानि या लाभ उठाता है। अतः यह मानना अनिवार्य है कि कर्ता और भोक्ता एक ही होता है, अर्थात् जो भला या बुरा कर्म करता है, उस के फल सुख या दुःख को भी वही भोगता है। जैसे, जो चोरी करता है, कारावास दण्ड भी उसे ही भोगना पड़ता है। जो मृत्यु अपने कर्त्तव्य का पालन उचित भाव से करता है, पद-वृद्धि भी वही पाता है। अतः मानना होगा कि कोई स्थायी आत्मा है।

इसलिए भी चेतन आत्मा का स्वीकार आवश्यक है कि जड़ पदार्थ जब तक चेतन पदार्थ में प्रेरित नहीं होता, तब तक वह कार्यक्षम नहीं होता है। जैसे कितनी ही तीक्ष्ण तलवार क्यों न हो, जबतक उसको कोई चलायेगा नहीं, तबतक वह अनपेक्षित रूप से काट नहीं सकती। घड़ी के कांटे बहुत देर तक चलने रहते हैं, किन्तु कभी उसमें कोई चाबी भरता ही है, अतः जो “हम”, “मैं” आदि शब्दों से कहा जाता है, जिसके बारे में कोई भी प्राणी “मैं हूँ या नहीं” इस प्रकार सन्देह कभी नहीं करता, एवं “मैं नहीं हूँ” इस प्रकार विपरीत—निश्चय भी कभी नहीं करता, ऐसी एक कोई वस्तु माननी ही पड़ेगी। वही आत्मा है।

कुछ लोग आत्मा नामक स्वतन्त्र द्रव्य नहीं मानते। उनका कहना है कि प्रत्येक भौतिक-कण चेतन है, अतः भौतिक-कणों का समष्टि-स्वरूप यह शरीर ही आत्मा है, इससे अतिरिक्त कोई आत्मा नहीं है। यद्यपि घड़े, कपड़े, ईंट, पत्थर आदि भी भौतिक कणों से ही निष्पन्न ( बने ) हैं, अतः वे भी चेतन हैं। किन्तु उनकी चेतना “अस्फुट” है, अतः उन्हें आत्मा नहीं कहा जाता। एवं वे अपनी हित-प्राप्ति और अहित-परिहार के लिए सचेष्ट नहीं देखे जाते। किन्तु प्राणि-शरीररूप आत्मा में चैतन्य का विकास होने के कारण वह “स्फुटचैतन्य” होता है, अतः हित की प्राप्ति एवं अहित के परिहार के लिए वहाँ चेष्टा होती है। जैसे, अन्न के प्रत्येक कण में अस्फुट मादकता है किन्तु तब तक वह “मद्य” नहीं कहलाता जब तक जल-गुड आदि के साथ उसे मड़ाया नहीं जाता। सड़ने के बाद विलक्षण पाक-प्रक्रिया से उसमें मादकता स्फुट हो आती और वही “मद्य” बन जाता है। उसी तरह पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार भूतों के अस्फुट चेतनावान् कण-समुदाय से शरीर की निष्पत्ति होने पर वह चेतना उसमें स्फुट हो आती और सचेष्ट हो जाती है। अतः शरीर से अतिरिक्त आत्मा नहीं मानना चाहिए, इत्यादि।

किन्तु यह मतवाद इसलिए संगत नहीं मालूम पड़ता कि प्रत्येक परमाणु के चेतन होने पर उसमें निमित्त शरीर को चेतन की समष्टि मानना होगा। अनेक चेतनों का किसी भी विषय में मतैक्य होना असम्भव है, फलतः कुछ भी निर्णय होना कठिन हो जायगा। फिर तो किसी कार्य में निष्कम्प प्रवृत्ति न होगी, सभी निश्चेष्ट हो जायेंगे। किसी भी विषय में निर्णयार्थ पाँच-सात चेतन एकत्र होने पर भी मतभेद हो जाता है, यह प्रत्यक्षमिद है। फिर करोड़ों चेतनों में मतैक्य होना तो असम्भव ही मालूम होता है। किसी को विशेषाधिकार दिया जाय और उसके अधीन निर्णयमाना जाय, जैसे सदस्यों में मतभेद होने पर अध्यक्ष के मतानुसार समितियों में निर्णय हुआ करता है, तो फिर उस अध्यक्ष-स्थानीय निर्णय को ही एक आत्मा मानना चाहिए; एक शरीर

में करोड़ों चेतन मानने का प्रयोजन क्या है ? यदि यह कहा जाय कि एक शरीर में रहनेवाले करोड़ों चेतन मतगणना के आधार पर कर्तव्य का निर्णय करेंगे, जैसा कि मताधिक्य से निर्णय हुआ करता है। तो जो भौतिक चेतन कण होंगे उन्हें आत्मा और "चेतन" कहलाने का कोई अधिकार नहीं रहेगा, क्योंकि आत्मशब्द और चेतन शब्द ये दोनों ही पर्याय हैं। साथ ही आत्मा और अनात्मा की व्यवस्था भी न रहेगी, क्योंकि जो सदस्य एक निर्णय-स्थल में हारता है वही कभी अन्य निर्णय-स्थल में विजयी भी होता है। फिर तो एक निर्णय-स्थल में जो आत्मा होगा वह अन्य निर्णय-स्थल में अनात्मा हो जायगा। वही फिर किसी अन्य निर्णय-स्थल में भी आत्मा हो जायगा फिर सभी भौतिक कण स्वतः चेतन आत्मरूप हैं, यह मतवाद कहाँ स्थिर रह सकता है।

दूसरी बात यह कि एक भौतिक शरीर को या शरीर में रहनेवाले अनेक भौतिक कणों को आत्मा मानने पर वास्तव काल में देखी हुई वस्तु का वृद्धावस्था में स्मरण नहीं हो सकेगा। वृद्धावस्था में न तो वह शरीर रह जायगा, और न वे भौतिक कण ही रह जायेंगे। क्योंकि आधुनिक वैज्ञानिक भी यह बात मानते हैं कि प्रत्येक ६ वर्ष के अन्दा शरीर के सारे परमाणु बदल जाते हैं। अतएव वह शरीर भी न रह सकेगा। जो पहले देखता है वही पीछे स्मरण करता है। ऐसा कभी नहीं होता कि देखा किसी ने और स्मरण किया और किसी ने।

तीसरी बात यह है कि शरीर को आत्मा मानने पर, जीवन और मरण नहीं बनता। क्योंकि शरीर और शारीरिक भूत-कण तो मरने के अनन्तर भी अनेक काल तक उन्हीं प्रकार रहते हैं।

चतुर्थ, ध्यान देने योग्य विषय यह है कि इस मतवाद में जन्मान्तर तो होगा नहीं, क्योंकि प्राण-विद्योग के बाद उस शरीरको जला देने पर वह आत्मा ही मर गया, और उस शरीर के बाद अन्य शरीर-रूप आत्मा से उसका कोई भी सम्बन्ध न होगा। ऐसा होने पर सद्योजात शिशु तक को जो दूध आदि पीने-खाने में प्रथम-प्रवृत्ति होती है, वह न हो सकेगी। क्योंकि किसी कार्य में प्रवृत्ति, बिना इच्छा के नहीं होती, और इच्छा कभी इष्टसाधनता-ज्ञान के बिना नहीं होती। "इस कार्य से मेरा उपकार होगा" इसी ज्ञान का नाम इष्टसाधनता है। जब प्राणी यह समझता है कि इससे मुझे सुख मिलेगा, तो उसके लिए ऐसी इच्छा होती है कि "यह वस्तु मुझे मिले", फिर उसके मिलने के लिए वह उद्यम करता है। यही है कार्य में प्रवृत्ति की प्रक्रिया। अतः मानना पड़ेगा कि उस सद्योजात शिशु को पहले यह ज्ञान होता है कि "दूध पीने से मेरा उपकार होगा", फिर उसे यह इच्छा होती है कि "दूध मुझे मिले", फिर वह माँ के स्तन को और अपना मुँह बढ़ाता है।

अब यह सोचना चाहिए कि यदि पूर्व जन्म न माना जाय तो वह शिशु अकस्मात् कैसे समझ सकेगा कि “दूध पीने में मेरा उपकार होगा”, क्योंकि ऐसा ज्ञान तो वही कर सकता है जो दूध पी चुका है और उससे लाभ उठा चुका है। अतः मानना होगा कि शरीर आत्मा नहीं है, किन्तु उसमें अनिर्वक्त कोई स्थायी आत्मा है जिसका अनेक शरीरों में क्रमशः सम्बन्ध हुआ करता है। अतः पूर्व शरीर काल में अनुभूत दुग्ध-पान और उसमें हुए लाभ को वह पुनर्जन्म होने पर स्मरण करता है, फिर इसकी इच्छा होकर प्रवृत्ति होती है। इसी प्रकार पूर्वजन्मीय शरीर-दुग्धपान की प्रवृत्ति में उस आत्मा के पूर्व जन्म की भी सिद्धि होती है। इस तरह से वह आत्मा वदार्थ अनादि सिद्ध होता है। आकाश, काल, परमाणु आदि अनादि भाव नित्य हैं, तद्वत् यह आत्मा भी नित्य है। व्यापक इसे इसलिए मानना पड़ता है कि यदि परमाणु के समान इसे अति सूक्ष्म माना जायगा तो इसमें होने वाले ज्ञान, इच्छा आदि का मानस प्रत्यक्ष उसी तरह न हो सकेगा, जैसे परमाणु के रूप, रस आदि का प्रत्यक्ष नहीं होता। किन्तु “मैं जानता हूँ”, “मुझे इच्छा हुई है”, “मैं प्रयत्नशील हूँ”, “मैं सुखी हूँ”, “मैं दुखी हूँ” इस प्रकार मानस प्रत्यक्ष लोगों को होता है। यदि आत्मा मध्यम-परिमाण वाला ऐसा अर्थात् अत्यन्त छोटा और अत्यन्त बड़ा भी नहीं है तो वह अनित्य अर्थात् नश्वर हो जायगा। क्योंकि कोई भी मध्यम परिमाण वाला द्रव्य नित्य नहीं होता। मध्यम परिमाणवाले सभी घट-पट आदि अनित्य पाये जाते हैं। आत्मा अनित्य नहीं, नित्य है। यह बात अभी बतलायी जा चुकी है। अतः उसे व्यापक मानना होगा।

कुछ लोगों का कहना है कि शरीर को आत्मा न मानना तो ठीक है, किन्तु उसे अतिरिक्त द्रव्य मानने का प्रयोजन नहीं पाया जाता। क्योंकि इन्द्रिय को आत्मा मान लेने में यह आक्षेप दूर हो जाता है कि “वात्स्यावस्था में देखे हुए पदार्थ का स्मरण वृद्धावस्था में नहीं हो सकेगा।” शरीर बदलने पर भी इन्द्रियाँ तो धीरे धीरे रहती हैं। अतः अनुभव भी इन्द्रिय को ही हुआ था और स्मरण भी उसी को हुआ।

परन्तु यह मत इसलिए सगत नहीं है कि जो जन्मान्ध नहीं है, अर्थात् पहले दृश्यों को देखता था, किन्तु पश्चात् अन्धा हो गया है, वह अन्धा होने पर भी पहले देखी हुई वस्तु का स्मरण करता है। इन्द्रियात्मवाद में यह उपपन्न नहीं हो सकेगा, क्योंकि देखनेवाला (चक्षुः) तो नष्ट हो गया, फिर दूसरा स्मरण कैसे कर सकेगा? यह पहले भी कहा जा चुका है कि द्रष्टा और स्मर्ता दोनों का एक होना अनिवार्य है। वस्तुतः इस मत में पूर्वोक्त दोष भी आपन्न होते हैं। यथा—एक इन्द्रिय को आत्मा माना जायगा या सब इन्द्रियों को। एक को माना जाय तो किसको, यह नियम होना

कठिन होगा, क्योंकि किमी के पक्ष में कोई निर्णायक नहीं। मत्र को मानने पर मर्तक्य होना कठिन हो जायगा, साथ ही सभी इन्द्रियाँ सभी विषयों का ज्ञान कराने में समर्थ होने लगेंगी। अर्थात् रूप का ज्ञान जिह्वा में भी होने लगेगा। वात्स्यायन में देवे हुए पदार्थ का स्मरण वृद्धावस्था में नहीं हो सकेगा। क्योंकि कान को छोड़कर अन्य सारी इन्द्रियाँ सावयव हैं, अतः उनके परमाणु भी अवस्था-भेद में अवश्य बदलेंगे। बदलने से वात्स्यायन की इन्द्रियाँ वृद्धावस्था में रह नहीं सकेंगी। सुतरा द्रष्टा और स्पर्त्ता एक नहीं हो सकेंगे, जो कि स्मरण के लिए अति आवश्यक हैं। कहने का माराण यह है कि अन्धे हो जानेवाले की बात क्या, किमी को भी अवस्था-भेद होने पर स्मरण न हो सकेगा। अतः इन्द्रियात्मवाद स्वीकार योग्य नहीं।

अन्य लोगों का कहना है कि आँख, कान आदि सावयव हैं, अतएव नद्वार बाह्य इन्द्रियों को आत्मा मानना असंगत है। आम्यन्तर इन्द्रिय अर्थात् मन को आत्मा मान लेना चाहिए, क्योंकि वह परमाणु के समान अति सूक्ष्म होने के कारण नित्य है। वह मनरूप आत्मा वात्य, वाद्वैष्य आदि अवस्थाओं के भेद से भिन्न नहीं होगा। एक घरीर में मन एक ही होने के कारण "मर्तक्य कैसे होगा" यह प्रश्न भी नहीं उठता। परन्तु यह मत इसलिए सगत नहीं कहा जा सकता कि ऐसा मानने पर ज्ञान, इच्छा, सुख, दुःख, आदि का जो मानस-प्रत्यक्ष होता है, वह नहीं हो सकेगा। क्योंकि आगे कहीं जानेवाली युक्ति के सहारे मन को परमाणु-परिमाण अर्थात् अति सूक्ष्म मानना पड़ेगा, फिर तदाश्रित ज्ञान, सुख आदि का प्रत्यक्ष उसी प्रकार नहीं हो सकेगा, जिस प्रकार पाण्डित्य, जलीय आदि परमाणु में होनेवाले रूप आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता।

एक यह भी ध्यान रखने की बात है कि आँख आदि बाह्य इन्द्रियों को या आम्यन्तर इन्द्रिय मन को आत्मा इसलिए भी नहीं माना जा सकता कि "कर्तृकरणविरोध" हो जायगा। किसी भी क्रिया की निष्पत्ति के लिए कर्ता और करण दोनों की अपेक्षा होती है, और वे दोनों अर्थात् करण और कर्ता भिन्न हुआ करते हैं। जैसे किमी पेड़ को काटना है, तो काटने के लिए काटनेवाला (कर्ता) भी चाहिए, और उससे अतिरिक्त कुत्हाड़ी भी। उसी प्रकार (करण) के लिए किसी वस्तु को देखने के लिए देखने वाले के अतिरिक्त देखने का साधन भी चाहिए। अतः देखने का कर्ता आत्मा और उससे भिन्न करण आँख भी माननी ही पड़ेगी। इसी तरह घ्राण आदि से होने वाले प्रत्यक्ष स्थल में भी जातव्य है। एवं सुख आदि के ज्ञानकर्ता आत्मा से अतिरिक्त करण रूप में मन को ज्ञान साधन माना जाता है। अतः मन को आत्मा नहीं कहा जा सकता।

यदि मन को ज्ञाता का पद दिया जायगा तो उससे अतिरिक्त कोई अन्य ज्ञान का करण अर्थात् साधन मानना पड़ेगा। क्योंकि प्रमाता प्रमाण से प्रमेय की प्रमा करता

है, यही वस्तुस्थिति है। अतः प्रमाण और प्रमाता एक नहीं हो सकते। मनरूप ज्ञान से अतिरिक्त ज्ञान-साधन स्वीकार करने पर तो नाम का ही विवाद रह जाता है, पदार्थ के सम्बन्ध में नहीं। क्योंकि नाम तो कोई अपने सद्योजात अज्ञ शिशु का "वाच-स्पति" भी रखता है। इसी तरह ज्ञाता को आत्मा न कहकर अगर कोई "मन" शब्द में पुकारे, और मन को किसी और कल्पित नाम में, तो उसके लिए कोई विवाद क्यों करेगा? क्योंकि तत्त्वतः कोई विरोध नहीं रह जाता।

कुछ लोग कहते हैं कि ज्ञान, ज्ञाता, ज्ञेय इन तीनों को ज्ञान ही केवल साथ-साथ नहीं होता, प्रत्युत ये एक ही है। अतः ज्ञान को ही आत्मा मानना चाहिए। विज्ञान आभ्यन्तर वस्तु है, वही जब बाह्य आकार धारण करता है तब पुष्प, फल, वृक्ष आदि बाह्य पदार्थ रूप में मामित मात्र होता है। आत्मा को पृथिवी आदि द्रव्यों एवं गुणपदार्थ से अतिरिक्त विज्ञान ही मानना चाहिए। किन्तु यह मत इसलिए युक्तिसंगत माना नहीं जा सकता कि कोई भी मनुष्य अपने को ज्ञान नहीं समझता, अपितु ज्ञानवाला समझता है। इसीलिए कोई किसी से यह नहीं कहता कि "मैं ज्ञान हूँ", किन्तु इस प्रकार कहता है कि "मुझे ज्ञान है", "मैं इस विषय का ज्ञानी हूँ" इत्यादि। यह पहले भी कहा जा चुका है कि जिसे "मैं", "हम" इन शब्दों से पुकारा जाता है वह आत्मा है। ऐसी परिस्थिति में ज्ञान को आत्मा कैसे कहा जा सकता है?

इस मत में उस आत्मभूत विज्ञान को क्षणिक अर्थात् क्षणमात्र-स्थायी, द्वितीय-क्षण में ही नष्ट हो जाने वाला माना जाता है। तब तो पूर्वोक्त "शरीरात्मवाद" और "इन्द्रियात्मवाद" इन दोनों वादों में कहा गया "स्मरणानुपपत्ति" दोष इस मतवाद-में भी दुरुद्धर हो जाता है। क्योंकि किसी भी वस्तु को देखनेवाला विज्ञान तो एक क्षण तक रहेगा, दूसरे क्षण में नष्ट हो जायगा, और बीच के करोड़ों विज्ञानों के नष्ट हो-जाने के अनन्तर किसी भी अन्तिम विज्ञान को स्मरण होगा। परन्तु, यह असम्भव है। अभिप्राय यह कि अनुभविता और स्मर्त्ता दोनों एक होने चाहिए, वह इस मत में होता नहीं। अतः स्मरण कैसे हो सकेगा?

तीसरी बात यह है कि यदि विज्ञान ही तत्त्व हो, और वही आत्मा हो, एवं बाह्य-विषय का उसमें आरोप अर्थात् मिथ्याज्ञान माना जाय, तो विषय के आरोप से पहले उस आत्म-स्वरूप विज्ञान को विषयरहित मानना होगा, जो अशक्य है। क्योंकि बिना विषय का कोई ज्ञान किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं किया जा सकता। सभी लोग इसी प्रकार का प्रयोग करते हैं कि "जन्हे इस विषय का ज्ञान है अन्य विषय का नहीं," अतः यह मनवाद कैसे संगत कहा जा सकता है। और भी ध्यान देने योग्य बात यह है कि यदि क्षणिक ज्ञान ही आत्मा हो और जमी में बाह्यता की वरपना होने के कारण फल,



फल, पेड़, पत्ते आदि दीखते हों, तो वह आत्मस्वरूप विज्ञान धार्मिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि वाह्यता की कल्पना निराधार नहीं हो सकती। वह विज्ञान किनी कल्पना का आधार इसलिए नहीं हो सकता कि वह अपनी उत्पत्ति के परमाणु में ही नष्ट मान लिया जाता है। फिर कल्पना का आधार बनने का समय ही उसे प्राप्त नहीं होता है ? अतः यह मत स्वीकरणीय नहीं है।

अन्य कुछ लोगो का कहना है कि धार्मिक विज्ञान को आत्मा मानना मंगत नहीं मालूम होता, किन्तु नित्य विज्ञान को आत्मा मानना चाहिए। इस पक्ष में पूर्वोक्त स्मरण की अनुपपत्ति रूप दोष भी नहीं रहने पाता, क्योंकि आत्मा नित्य होगा। अतः नित्य विज्ञान ही आत्मा है और वही केवल तात्त्विक वस्तु है, अन्य वस्तुएँ उसी तात्त्विक नित्य विज्ञान स्वरूप आत्मा में कल्पित एवं मिथ्या हैं। किन्तु यह मत भी अव्यवहित पूर्वोक्त युक्तियों से खण्डित हो जाता है, क्योंकि यहाँ भी वे ही बातें आयेंगी कि उन नित्य विज्ञान को निर्विषय माना नहीं जा सकता, क्योंकि ज्ञान कभी निर्विषय नहीं होता। उसे सविषयक मानने पर लोगों को ऐसा ज्ञान होना चाहिए था कि मैं “फूल का ज्ञान हूँ”, किन्तु ऐसा न होकर हम प्रकार भान होता है कि “मुझे फूल का ज्ञान है”, “मैं उसे जानता हूँ।” इसलिए आत्मा ज्ञानाश्रय ही होगा, ज्ञानस्वरूप नहीं। साथ ही जब कि सब प्रमाणों में श्रेष्ठ प्रत्यक्ष-प्रमाण से यह सिद्ध हो रहा है कि शरीर, घर, फल, फूल, पेड़, पत्ते आदि वस्तुएँ विद्यमान हैं, तो फिर यह कैसे मान लिया जाय कि वे सब-की-सब कल्पित, मिथ्या हैं; महमरीचिका में जल के समान उनका भानमात्र हो रहा है, तत्त्वतः है नहीं ? मिथ्या ज्ञान वह होता है जिसके अनन्तर, “बाध ज्ञान” होता है, जैसे महमरीचिका में पहले जल-ज्ञान होने के पश्चात् तुरत वहाँ जाने पर निश्चय हो जाता है कि “यह जल नहीं है, मुझे भ्रम हुआ था।” जब कि “ये सभी सांसारिक वस्तुएँ मिथ्या हैं”, “मुझसे इन्हे सच मानने की भूल हुई”, ऐसा नहीं समझा जा रहा है तब किसके आधार पर इन अनुभवसिद्ध पदार्थों का अभाव माना जाय ? यदि यह कहा जाय कि उक्त प्रकार का “बाध ज्ञान” मुझे नहीं होता है तो क्या; और किसी को होता होगा, अतः नित्य विज्ञान रूप आत्मा से अतिरिक्त पदार्थों को मिथ्या मानना चाहिए। तो इसका पर्यवसित अर्थ यही होगा कि किसी एक मनुष्य के निर्णय के आधार पर सभी लोग वस्तु-निर्णय करेंगे। फिर तो किसी पगले के इस निर्णय के आधार पर कि “अग्नि जल है”, सभी लोग अग्नि को जल मान लेंगे। अतः मानना होगा कि प्रामाणिक बहुत से लोग जिसे जैसा समझते हैं वह पदार्थ वैसा ही होता है, अन्य लोगो को भी उसे वैसा ही मानना चाहिए। अतः “नित्य विज्ञान आत्मा है” यह मतवाद युक्ति-संगत नहीं माना जा सकता।

कुछ लोग कहते हैं कि आत्मा दृश्यरूप अर्थात् अभावरूप है। अभाव में ही भाव उत्पन्न होते हैं, अर्थात् उसी कल्पना होती है। दृष्टान्त के लिए वे यह कहते हैं कि देगो, बीज में अकुर की उत्पत्ति नव तक नहीं होती जब तक जल और भूतल के मंदोम में बीज गड नहीं जाता, उसका अभाव नहीं हो जाता। किन्तु यह मन दृग्गन्तु मगत नहीं कि कोई भी बुद्धिमान् अपने को "मैं नहीं हूँ", "मैं अभाव हूँ" ऐसा नहीं समझना या वाक्य-प्रयोग नहीं करना है। और अभाव में यदि भाव की उत्पत्ति हो तो अभाव तो मव जगह रहना है, इसलिए मव जगह मव उत्पन्न होना चाहिए, यथा नष्ट होने पर भी बीजावयवरूप भाव तो रहता ही है। उन विद्वान् बीजावयवों में अकुर उत्पन्न होता है, नहीं तो आटे से क्या नहीं अकुर होगा ? यथा वा १२२४४ यहाँ भी है।

है कि वृक्ष आदि भी ज्ञाता, कर्ता तथा उपभोक्ता होते हैं। आत्मा न मानने का अर्थ होता है चेतना का अपलाप जो कि अति अनुभव-विरुद्ध है।

### आत्मा के प्रभेद

आत्मा के जीव और परमेश्वर भेद में दो प्रकार है। जीव वह है जिसका ज्ञान, जिसकी इच्छा और जिसका यत्न अनित्य है। जीव सब समय सभी वस्तुओं को नहीं समझता है, सब विषयों में एक साथ प्रयत्न किया करता है, क्रम से विभिन्न विषयों को समझता है, एवं इच्छा करके प्रयत्न करता है। अतः जीव के प्रयत्न अनित्य हैं। जीवात्मा अनन्त है, क्योंकि सब शरीरों में एक जीवात्मा होने पर सुखी और दुखी का भेद नहीं बन सकेगा। एक के सुखी होने पर सबको सुखी होना पड़ेगा, किन्तु ऐसा देखा नहीं जाता। अतः मानना होगा कि जीव एक नहीं अनेक हैं। सुख-दुःख आदि आत्मा के धर्म नहीं, मन के धर्म हैं; यह बात नहीं कही जा सकती, क्योंकि करणगत धर्म से कर्ता का कोई सम्बन्ध नहीं होता। जैसे दीप लेकर देखने वाला दीपक के समान प्रकाश-स्वभाव वाला नहीं हो जाता है। सुख-दुःख के समझने में साधन होने के कारण मन, करण होता है, सुख-दुःख मन के अन्दर रहने वाले मान लिये जायें तो उनसे आत्मा अपने को सुखी-दुःखी नहीं समझ सकता। किन्तु “मैं सुखी हूँ”, “मैं दुःखी हूँ” इस तरह वह अपने को सुखी-दुःखी समझता है। और, ज्ञान-सुख आदि को मन का धर्म मानने पर मन अणु होने के कारण “मैं सुखी हूँ” इत्यादि मानस प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, यह बात पहले भी लिखी जा चुकी है। अतः जीवों को एक नहीं माना जा सकता, वे अनन्त हैं। उनकी नित्यता एवं व्यापकता के सम्बन्ध में युक्तियाँ दी जा चुकी हैं। यद्यपि सुषुप्ति-काल एवं मुक्तिकाल में जीवात्मा में ज्ञान नहीं रहता, फिर भी वह “ज्ञानोपलक्षित” कहा जायगा। क्योंकि जागरण और स्वप्नकाल में उसमें ज्ञान होता है। जो कभी रहे और कभी नहीं; वह उपलक्षण कहलाता है, अतः ज्ञान आदि को जीवात्मा का उपलक्षण और जीवात्माओं को उससे “उपलक्षित” कहा जा सकता है।

### जीवात्मा के प्रभेद

जीव बद्ध और मुक्त भेद से दो प्रकार के होते हैं। बद्ध जीव वे हैं जिन्हें इष्ट और अनिष्ट का ज्ञान रहता है। शरीर होने के कारण विषयों के सम्पर्क से वे सुख-दुःख आदि का उपभोग किया करते हैं। विपरीत ज्ञान आत्मा के लिए बन्धनकारक है। क्योंकि जब तक स्थूल अथवा सूक्ष्म रूप से विपरीत-ज्ञान रहता है तब तक राग-द्वेष आदि से छुटकारा नहीं होता। उलटा समझने का नाम है विपरीत ज्ञान, जैसे शरीर आदि अनात्म वस्तु को आत्मा समझ बैठना। जब तक कोई जीव यथार्थ ज्ञान प्राप्त

न करके उलटी समझ रखता है तब तक वह जीवन की चरम सफलता नहीं प्राप्त कर सकता। अतः विपरीत ज्ञानवान् अर्थात् मिथ्या ज्ञानी जीव बढ़ होने है। देव, मनुष्य आदि में लेकर कीट पतंग तक सभी दुःखोपभोग करने वाले प्राणी बढ़ है। यद्यपि पाठ गुपुप्ति की दशा में प्राणी को विपरीत ज्ञान नहीं रहता, क्योंकि गुपुप्ति-काल में कोई भी ज्ञान नहीं होता, तथापि जागरण होने पर तुरन्त विपरीत ज्ञान होने लगता है। अतः विपरीत ज्ञान का आत्यन्तिक नाश नहीं कहा जा सकता, इसलिए गुपुप्ति प्राणी भी बढ़ कहलाता है। किसी औषध के प्रयोग से होनेवाली ग्राह अज्ञानावस्था भी गुपुप्ति ही है, और अन्य मूर्च्छा जड़मे मृत आदि की वृद्धि देखी जाती है, उगमे दुःख के चिह्न मालूम होने के कारण वह विपरीत ज्ञान ही है, अर्थात् शरीर आदि को प्राणी (आत्मा) उम समय समझता ही रहता है, अतः वह बढ़ावस्था ही कही जायगी।

मुक्त जीव वे हैं जिन्हें विपरीत ज्ञान न हो। मुक्त जीवों के दो विभाग हैं, जीवन्मुक्त और मृत-मुक्त। जीवन्मुक्त वे अमृत आत्मा कहलाते हैं जो अनेक जन्मों के सदाचरण में विपरीत ज्ञान पर विजय पा जाते हैं। अर्थात् शरीर होते हुए भी शरीर और उसकी चेष्टाओं का जो प्राणी (आत्मा) नहीं अनुभव करने वे जीवन्मुक्त हैं। यद्यपि धाम्नि के पठन-पाठन-काल में अमुक्त प्राणी को भी "आत्मा शरीर नहीं है" ऐसा ज्ञान होता है, फिर भी उसे मुक्त इसलिए नहीं कहा जाता कि उसे वैसा ज्ञान संबंदा नहीं रहता, कुछ समय बाद वह शरीर को आत्मा समझने लगता है। अतः इस तरह के आपात-ज्ञानी को मुक्त नहीं कहा जाता।

मृत-मुक्त जीव वे होते हैं, जो जीवन्मुक्त होने के बाद मरते हैं, अर्थात् जीवन्मुक्त जीव जब शरीर त्याग देते हैं तब वे मृत-मुक्त कहलाते हैं। इन्हें ही मुक्त, परम-मुक्त, निर्वाण-मुक्त आदि शब्दों से पुकारा जाता है। सारांश यह है कि सभी मिथ्या ज्ञानों में रहित होना "जीवन्मुक्ति" है और मिथ्या ज्ञान-रहित होकर शरीर-रहित हो जाना "परम मुक्ति" या "निर्वाणमुक्ति" है। कुछ लोगों का कहना है कि दुःखों का आत्यन्तिक विनाश ही मुक्ति कहलाता है। यह मुक्ति तभी हो सकती जब कि शरीर भी न रह जाय। क्योंकि मिथ्या ज्ञान-रहित महात्माओं के मुख दुःख भी तब तक बिल्कुल नहीं हटते, जब तक शरीर न छूट जाय। प्रारब्ध कर्म के अनुसार मुख और दुःख अन्तिम शरीर के नाश-काल तक होने रहते हैं। ऐसा यदि न हो तो मिथ्या ज्ञान के हटते ही ज्ञानी के शरीर का अन्त हो जाना चाहिए। किन्तु बीजगण महात्माओं का भी जीवन देखा जाता है, अतः इस मत में पूर्वोक्त रूप में मुक्ति दो भागों में विभक्त नहीं की जा सकती। अर्थात् इस पक्ष में 'निर्वाण' ही मुक्ति है, जीवन्मुक्ति नहीं।

जीवन्मुक्ति में लेकर परम मुक्ति तक पहुँचने की प्रक्रिया यह है कि पहले सदा-

चरणपूर्वक शास्त्रादि में पदार्थों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त होने पर उसके निरन्तर चिन्तन से विपरीत ज्ञान का, अर्थात् शरीर-इन्द्रिय आदि में आत्म-बुद्धि का अभाव होता है। मिथ्या ज्ञान हट जाने पर राग-द्वेष-मोह-रूप दोष नहीं रह जाते, क्योंकि मिथ्या ज्ञान ही उनका कारण है। कारण हट जाने से कार्य का न रहना स्वाभाविक है। राग-द्वेष आदि के नष्ट हो जाने पर पाप और पुण्य नहीं रह जाते, अतः चरम शरीर का अन्त होने पर पुनर्जन्म नहीं होता। जन्म के अभाव से शरीर न होने के कारण प्राणी आध्यात्मिक, आधिभौतिक एवं आधिदैविक तीनों प्रकार के दुःखों से छुटकारा पा जाता है। यही जीवन की परम मुक्ति है। यों तो आत्मा के स्वरूप में एकमत न होने के कारण मुक्ति के स्वरूप में प्रायः दार्शनिकों में मतभेद देखा जाता है, परन्तु इन विषयों में सभी दार्शनिक एकमत पाये जाते हैं कि मुक्ति-काल में दुःख नहीं रहता, और प्राणी सच्चा मुक्त सभी होता है जब कि यह शरीर नहीं रह जाता। कुछ लोग जीव-आत्मा को भव्य एवं अभव्य भेदों में विभाजित करते हैं। भव्य उन्हें कहते हैं जो उक्त क्रम में कालान्तर में मुक्त होनेवाले हों, अभव्य उन्हें कहते हैं जो कभी मुक्त न होनेवाले हों, अर्थात् मुक्ति की स्वरूप-योग्यता जिनमें न हो। किन्तु यह मत इसलिए संगत नहीं मालूम होता कि सत्संग और सदाचरण से प्राणियों में ज्ञान का संचार कभी-न-कभी देखा जाता है। सुतरा से मुक्ति के अधिकारी हो जाते हैं। इस मत के अनुसार तो कालान्तर में भी वे मुक्त न हो सकेंगे।

### परमेश्वर

आत्मा प्रथमतः दो भेदों में विभक्त है, जैसे जीवात्मा और परमात्मा। इस द्वितीय भेद परमात्मा को ही ईश्वर, परमेश्वर आदि शब्दों से कहा जाता है। जीवात्मा से परमात्मा में विशेषता यह है कि जीव के ज्ञान, इच्छा आदि अनित्य होते हैं किन्तु परमेश्वर के ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न नित्य होते हैं। एवं जीव बहुत हैं, किन्तु परमात्मा एक ही है। आत्माओं के अन्दर ही एक होने के कारण उसे 'पुरुषोत्तम' कहा जाता है। पुरुषों में जो उत्तम हो, वही पुरुषोत्तम है। जो जिससे उत्तम होता है, वह तज्जातीय हुआ करता है। "पुरुष" पद को यहाँ आत्मवाचक समझना चाहिए, पुस्त्वमुक्त व्यक्ति-अर्थक नहीं। परमेश्वर सर्वज्ञ है, क्योंकि वह सभी जन्म वस्तुओं का उत्पादक है। जैसे घड़े के उत्पादक कुम्भकार को उस मिट्टी की पहचान रहती है, जिससे घड़ा बन सकता है, एवं घड़ा बनाने की इच्छा भी उसे रहती है और उस उत्पाद के लिए वह प्रयत्न भी करता है। अतः कुम्भकार घड़े का उत्पादक, कर्त्ता होता है। ठीक इसी प्रकार परमेश्वर में चर, अचर सभी जन्मों के प्रथम उपादान कारण अतिसूक्ष्म परमाणु तक का ज्ञान, चर-अचर सभी को उत्पन्न करने की इच्छा एवं प्रयत्न होते हैं। अतः वह पर-

भेद्वर जगत् का कर्ता है। अनिमूर्तम परमाणु तक का जिसे ज्ञान ही उगम अज्ञान भन्ना क्यों रह सकता है ? अतः वह परमेश्वर सर्वज्ञ है।

जीवात्मा की अपेक्षा ईश्वर में एक विशिष्टता यह भी है कि उसका शरीर नहीं होता। यदि शरीर हो, तो जीवों के शरीर के समान ही हो सकता है। फिर वह सब जगत्, सभी वस्तुओं का उत्पाद नहीं कर सकेगा। जैसे, प्राणी जहाँ रहता है, वहाँ ही कुछ कर सकता है, अन्यत्र नहीं। अतः ईश्वर को बिना शरीर का मानना चाहिए। शरीर का घम है चेष्टा। चेष्टा शरीर में ही होती है। वह बहुत स्थानों में कर्त्ता होने के लिए अपेक्षित होता है अवश्य, जैसे कपड़े का कर्त्ता होने के लिए जुदाई के शरीर में चेष्टा अपेक्षित होती है। चेष्टा न होने पर वह कपड़े का कर्त्ता नहीं होता। किन्तु जहाँ राजा की इच्छा में सेनाएँ युद्ध करती हैं, वहाँ राजा के शरीर में युद्धानुकूल चेष्टा न होने पर भी वह युद्ध का कर्त्ता होता है। अतएव "अमुक राजा युद्ध कर रहा है" इत्यादि ज्ञान और वाच्य-प्रयोग होता है। इसी प्रकार परमेश्वर शरीरधारी न होने के कारण चेष्टायुक्त न होने पर भी जगत् का कर्त्ता होता है।

कुछ लोग भूतार्थ-न्याय से ईश्वर का शरीर मानते हैं। अर्थात् प्रेतों को अपना पार्थिव शरीर न होने पर भी किसी प्राणी के पार्थिव शरीर को अपनाकर वे जैसे शरीरी बन जाते हैं, इसी प्रकार परमेश्वर भी प्राणि-शरीरों को अपनाकर शरीरी बन सकता है। किन्तु यह मत इसलिए गलत नहीं मान्य होता कि सृष्टि हो जाने पर तो उसका प्रक्रिया गलत हो सकती है, प्राणी के शरीर को परमेश्वर अपने शरीररूप से ले सकता है, किन्तु भूतसृष्टि के आदि में तो कोई प्राणिशरीर रहता नहीं, फिर कैसे अपनाकर परमेश्वर सृष्टि के अनुकूल चेष्टा-युक्त हो सकेगा और परमाणुओं को जोड़कर द्व्यणुक बना सकेगा ?

अन्य कुछ लोगों का कहना है कि परमेश्वर का शरीर अवश्य है, क्योंकि बिना शरीर का कोई कर्त्ता नहीं हो सकता। किन्तु हम लोगों के शरीर के समान उसका शरीर नहीं है, अन्यथा पत्थरों के भीतर वह भेदक उत्पन्न नहीं कर सकेगा। इतना बड़ा शरीर निश्चिद्र पत्थर में कैसे पैठ सकेगा ? अतः यह मानना चाहिए कि पृथ्वी, जल, तेज और वायु इनके जितने भी परमाणु हैं, वे ही उम जगत्सृष्टि के शरीर हैं। उनमें जब क्रियात्मक चेष्टा उनकी इच्छा के अधीन होती है, जिस प्रकार हमारी इच्छा के अधीन प्रयत्न में हमारे शरीर में चेष्टा होती है, तब द्व्यणुक आदि पदार्थों की उत्पत्ति होती है।

परमात्मा को मृग या दुःम नहीं होता, क्योंकि ऐसा होने से वह भी जीवों के समान निजी सुख प्राप्ति और दुःख निवृत्ति के लिए हाय-हाय करने लगेगा, और जगत्

के संचालन में शिथिलता आ जायगी। परमेश्वर केवल जगत् की मृष्टि ही नहीं करता, उसकी रक्षा और अन्त में नाश भी करता है।

कुछ लोग परमेश्वर का अस्तित्व नहीं मानते। उनकी युक्तियाँ ये हैं—कोई भी बुद्धिमान् किसी कार्य को करने के लिए तभी प्रवृत्त होता है, जब उससे कोई लाभ उसे दिखाई देता हो, अथवा किसी को दुःखी देखकर उस दुःख से उसका उद्धार करना चाहता हो। परमेश्वर के जगत्-रचनास्थल में इन दोनों में से एक भी कारण लागू नहीं होता। प्रथम इसलिए नहीं कि जब परमेश्वर को सुख या दुःख होता ही नहीं, तब लाभ या अलाभ क्या हो सकता है? अतः अपने लाभ के लिए परमेश्वर सृष्टि रचना करता है—यह नहीं कहा जा सकता।

द्वितीय कारण इसलिए नहीं कि सृष्टि के आरम्भकाल में—जब कि कोई प्राणी था ही नहीं तब—कैसे दुःखी देखकर उसे दया आयी, कि उससे उसे उद्धृत करने के लिए ईश्वर ने जगत् की रचना की? यदि प्राणियों पर अनुकम्पा होने के कारण जगत् की उसने रचना की, तो सभी को उसे सुखी बनाना चाहिए था। किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि अधिकतर प्राणी हाय-हाय करते हुए दुःखी ही पाये जाते हैं। अतः जगत् की उत्पत्ति के लिए परमेश्वर माना जाय, यह नहीं कहा जा सकता, इत्यादि।

किन्तु यह कथन इसलिए नहीं जमता कि यदि ईश्वर जगत् की व्यवस्था करने वाला न हो, तो जगत् का कार्यक्रम नियन्त्रित नहीं होना चाहिए। सूर्य कैसे प्रतिदिन ठीक नियत समय पर उदित होता है? चन्द्रमा की ह्रास-वृद्धि कैसे नियन्त्रित भाव से होती है? अन्य ग्रह और उपग्रह भी कैसे नियन्त्रित भाव से ठीक अपनी ही कक्षा में परिभ्रमण करते हैं? ऋतुओं का संचार कैसे ठीक समय पर ही होता है? विभिन्न फूल-फल आदि क्यों तत्तत् समय में ही हुआ करते हैं? कर्त्ता के बिना बीज से अकुर कैसे उत्पन्न होता है? बिना किसी विघारक का यह भूगोल कैसे स्थिर है? गिरकर चूर्ण-विक्षूर्ण क्यों नहीं हो जाता? अनादि काल से प्रवृत्त वाच्य-वाचक-भाव का प्रवर्तन किसने किया? सर्वप्रथम उपदेष्टा कौन हुआ? सृष्टि के आदि में परमाणुओं से द्व्यणु की रचना किसने की? जिसके अन्दर एक भी अंग निष्प्रयोजन नहीं देखा जाता एतादृश प्राणियों के शरीर-यन्त्र का आविष्कार किसने किया? इच्छा के विपरीत अतर्कित सुख-दुःख का विधान प्राणियों के लिए कौन करता है? घड़ा, कपड़ा आदि साधारण-संसाधारण कार्य भी जब कर्त्ता के बिना होते नहीं देखे जाते, तब इस विशाल विचित्र जगत् की रचना कर्त्ता के बिना यो ही कैसे हो गयी? मयूर के पंखों को किसने चित्रित किया? हंस को किसने शुभ्र वर्ण से वर्णित किया? वच्चो की उत्पत्ति के पहले ही माता के शरीर में दो दुग्ध-घटों की मृष्टि कौन करता है?

यदि यह कहा जाय कि इन सबका नियामक स्वभाव है। ये सारे कार्य स्वामाधिक हुआ करते हैं, तो यह जिज्ञासा उठ खड़ी होती है कि वह स्वभाव, जो कि नियन्ता है, चेतन है या अचेतन ? यदि चेतन हो, तब तो उसी का नामान्तर होगा "परमेश्वर", "महेश्वर", "ब्रह्म" आदि। अतः परमेश्वर मान ही लिया गया। यदि स्वभाव को अचेतन माना जाय, तो वह किमी एक चेतन के नियन्त्रण के बिना कुछ कर नहीं सकता। अतः मूल नियन्ता कोई चेतन मानना ही होगा।

आधुनिक वैज्ञानिक लोग प्राणि-सृष्टि के सम्बन्ध में जिस विकासवाद को अपनाते हैं, उसमें तो ईश्वर न मानने पर और भी काम नहीं चल सकता। वे कहते हैं कि पहले मेरुदण्ड-रहित प्राणियों की सृष्टि हुई, फिर अदृढ़ मेरुदण्ड वाले प्राणि-शरीरों की। इस प्रकार होते होते सब के पीछे सभी उपयोगी अंगों से सम्पन्न मनुष्य-शरीर की उत्पत्ति हुई। इस प्रकार विकासवादी लोग प्राणि-शरीरों की सृष्टि की प्रक्रिया मानते हैं। यह सृष्टि बुद्धिपूर्वक ही हो सकती है, क्योंकि जब तक पूर्व-पूर्व प्राणि-शरीरों में त्रुटि नहीं देखी जायगी, तब तक परवर्ती शरीर में उसका संशोधन कर पूर्णता नहीं लायी जा सकती। त्रुटि का दर्शन कोई चेतन ही कर सकता है, अचेतन नहीं, मगरा जड़-स्वभाव भी ऐसा नहीं कर सकता। अतः मानना होगा कि बुद्धि पूर्वकारी कोई चेतन ही जगत् का कर्ता है।

रही बात सृष्टि करने में प्रवृत्ति की, परमेश्वर को जब स्वयं कोई स्वार्थ नहीं और अनुकम्पा भी नहीं, तब वह जगत् की रचना क्यों करता है ? इस सम्बन्ध में विचार करने पर यही बात स्थिर होती है कि यह प्रश्न तब हो सकता जब कि सृष्टि का कारण परमेश्वरमान ही होता। किन्तु ऐसी बात नहीं है, पूर्व सृष्टि के प्राणियों के भोगानुकूल शुभ और अशुभ संस्कार भी परसृष्टि में कारण होता है। इसी संस्कार का अपर नाम है नियति, अदृष्ट इत्यादि। इसी के अनुरोध से स्वार्थ किंवा कारण न होते हुए भी परमेश्वर जगत् की सृष्टि करता है। यदि यह कहा जाय कि फिर तो अदृष्ट को ही सब का नियामक मान लेना चाहिए, उसी से मारी व्यवस्थाएँ बन जायेंगी, परमेश्वर मानने का प्रयोजन क्या है ? तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि अदृष्ट भी आखिर जड़ अर्थात् अचेतन है। अचेतन, चेतन से अधिष्ठित न होते हुए—किमी चेतन के नियन्त्रण में न आते हुए, किमी का उत्पादक नहीं हो सकता, यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। अतः जड़ अदृष्ट के अधिष्ठातारूप से परमेश्वर का अस्तित्व मानना ही होगा। उसे अनेक न मानकर एक इसलिए माना जाता है कि एक ईश्वर से ही यदि सब का संचालन हो जाय, तो व्यर्थ अनेक ईश्वर क्यों माने जायें ? हमारी बात यह कि यदि ईश्वर को अनेक माना जाय, तो आपस में उनका मतभेद भी हो



गवेंगा, और मनमोद होने पर ध्येयव्या न हो गवेंगी । तीसरी बात यह कि अनेक ने समझना नहीं पायो जानी । अर्थात् बहुत ही तो बात क्या, कोई दो मनुष्य भी ऐसे उपस्थित नहीं किये जा सकने, जिनमें ज्ञान समान हों । अतः उन अनेक ईश्वरों के ज्ञान भी समान न हो सकेंगे । वैषम्य अनिवार्य होने पर जिनका ज्ञान सबसे अधिक होगा, यही ईश्वर हो गवेंगा । अन ईश्वर गरु ही है, ऐसा मानना होगा, अन्यत्र वह सर्वत्र है ।

### मन द्रव्य

स्पर्श गुण में रहित, परमाणु-परिमाण वाले द्रव्य का नाम मन है । मनुष्य अपने ज्ञान, इच्छा, यत्न आदि को समझना है, क्योंकि "मैं इस बात को समझता हूँ", "मुझे इस विषय का ज्ञान है" इस प्रकार ज्ञान एवं वाच्य-प्रयोग प्रायः सभी लोग किया करते हैं । उक्त "समझता हूँ" यह ज्ञान, समझने को समझना है । अतः घट आदि बाह्य वस्तु को समझने के लिए जैन और आदि बाह्य इन्द्रियों की आवश्यकता है, वैसे ही ज्ञान को समझने के लिए किसी इन्द्रिय की आवश्यकता स्वभाविक है । ज्ञान के समान सभी मुख, दूर, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि गुण एवं उनके आश्रय आत्मा के प्रत्यक्ष के लिए "मन" नामक द्रव्य की आवश्यकता होती है । इतना ही नहीं, मन यदि न माना जाय तो ज्ञान, इच्छा आदि की उत्पत्ति भी नहीं हो सकती । क्योंकि "पूरीतत्" नाम की नाडी के बाहर किन्तु शरीर के भीतर जब आत्मा और मन का संयोग होता है तभी ज्ञान आदि आत्म-गुणों की उत्पत्ति होती है । प्राणियों को यदि मन न होता तो संसार की अवस्था प्रायः और ही कुछ होती । प्राणी जितने भी सले-बुरे कार्य करते हैं सब में मन का प्रधान रूप से हाथ है । मन में ही दोष आने पर प्राणी पागल हो जाता है । मन की स्वस्थता पर ही सद्बिचार अवलम्बित होता है । मन की एकाग्रता के अन्वय द्वारा इस पर अधिकार प्राप्त करने पर मनुष्य बहुत कुछ आश्चर्यजनक प्रदर्शन करता एवं कर सकता है । जितने इन्द्रजाल आदि खेल दिखाये जाते हैं, सारे मन के आश्रय पर ही अवलम्बित होते हैं । स्वप्न-काल में तो मानो इसका साम्राज्य अति विस्तृत बन जाता है । यहाँ तक कि जिस बात को कभी प्राणी इस जन्म में देखता नहीं उसे भी यह मन स्वप्नरूप में उसके सामने उपस्थित कर देता है । इसे द्रव्य इसलिए माना जाता है कि अन्य द्रव्यों के साधारण गुण इसमें विद्यमान है । किया तो मानी इसकी दासी है । यही कारण है कि एक शरीर में एक ही होने पर भी अति शीघ्रता से इसके समय कार्यों का सम्पादन होता है । बाह्य विषयों का निर्वारण, इच्छा, प्रयत्न आदि का सम्पादन तो यह करता ही है साथ ही "जीवनयोनि" नामक यत्न भी पैदा करता रहता है, जिससे श्वास-प्रश्वास स्वरूप प्राण-संचार प्रतिक्षण हुआ करता है ।

कुछ लोग इसे स्वतन्त्र द्रव्य न मानकर सावयव, तेजस्व मानते हैं। कुछ लोग सावयव तो नहीं मानते हैं, किन्तु पृथ्वी, जल, तेज, वायु के परमाणु के अन्दर ही यह कोई एक होता है, ऐसा मानते हैं। कुछ लोग इसे अनिरिक्त द्रव्य नहीं मानते हैं किन्तु खड के समान "संकोच-विकासशील" अर्थात् भिङ्गने एवं फैलने वाला मानते हैं। जो लोग इसे सावयव तेज रूप मानते हैं, उनका कहना है कि यह आंग के गमने बाहर जाना, और जो द्रष्टव्य विषय मानने रहता है तदाकार, उसी प्रकार का बन जाना है। जैसे यदि त्रिकोण होता है तो माली के गमने गया हुआ जल वहाँ त्रिकोणाकार बन जाना है, और यदि चतुष्कोण होता है तो जल चतुष्कोण हो जाता है। इसका यह द्रष्टव्य वस्तु के आकार के समान आकारवान् हो जाना ही द्रष्टव्य वस्तु का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान बहलाना है। किन्तु यह मन इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि किसी द्रव्य के प्रत्यक्ष स्वरूप में तो यह जान बन जायगी, किन्तु जहाँ गुण, क्रिया, जाति या अभाव का प्रत्यक्ष होगा, वहाँ उन पदार्थों का कोई आकार न होने के कारण कैसे उनका आकार धारण रूप प्रत्यक्ष हो सकेगा? जो लोग भौतिक परमाणुओं में से किसी एक को "मन" मान लेते हैं, उनका कथन इसलिए सगत नहीं मालूम होता कि किसके परमाणु को मन माना जाय, यह निर्णय नहीं हो सकता। दूसरी बात यह है कि सभी भौतिक परमाणुओं का स्वभाव है मजानीय परमाण्वन्तर में मयुक्त होकर द्व्यणुक द्रव्य का आरम्भ करना। फिर यह भौतिक परमाणु, जिसे कि मन स्वीकार किया जायगा, क्यों न अन्य परमाणु में मयुक्त होगा या द्व्यणुकारम्भ करेगा? यदि ऐसा होगा, और करेगा, तो वह फिर मन कैसे रह सकेगा? तीसरी बात यह है कि भौतिक कणों में यह स्वभाव भी पाया जाता है कि किसी और द्रव्य में मयुक्त होने पर वे बहुत दिन तक मयुक्त रह जाते हैं। मन इस स्वभाव का उल्लंघन क्यों करेगा? और यदि नहीं करेगा तो किसी शरीरावयव से मयुक्त होकर यदि कहीं कुछ रोज के लिए बँध गया, तो मारा काम ठप हो जायगा। किन्तु ऐसा होता नहीं, अतः इसे भौतिक अणु से अतिरिक्त मानना ही उचित है। जो लोग खड के समान इसे संकोच-विकासशील मानते हैं उनका कहना है कि कभी तो एक काल में एक ही ज्ञान उत्पन्न होता है, और कभी एक काल में ही बहुत ज्ञान उत्पन्न हो जाते हैं। जैसे—जब कि एक बड़ी जलेबी लेकर कोई खाता है तो आंग में उसे देगता भी है, जिह्वा से रसास्वाद भी करता है और नाक से उसकी गन्ध भी सूँघता रहता है, अतः मानना होगा कि मन उस समय फैलकर तीनों इन्द्रियों में मयुक्त है। अतः उसे संकोच-विकासशील मानना चाहिए। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि इसे संकोच-विकासशील मानने पर सावयव मानना पड़ेगा, और सावयव मानने पर पार्थिव या जलीय परमाणु, द्व्यणुक,

श्रृणुक आदि के समान मानस-परमाणु, मानस द्व्यणुक, मानस श्रृणुक आदि प्रम से नूतन द्रव्यारम्भ भी मानना होगा, जिससे व्यर्थ कल्पना-भीरव होगा। रही बात एक काल में अनेक ज्ञानोत्पत्तियों की, सो तत्त्वतः एक काल में अनेक ज्ञान नहीं उत्पन्न होते, किन्तु क्षण काल अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण विभिन्न क्षणों में होने वाले विभिन्न ज्ञानों में एक क्षणोत्पत्ति का ग्रम होता है। जैसे माचारणतया लोग यही समझते हैं कि सूर्य जिस क्षण में उदयाचल पर आता है उसी क्षण घर में प्रकाश आ जाता है, किन्तु तत्त्वतः बात ऐसी नहीं है। सूर्य की किरणों को विष्वस्यल से लेकर घर तक आने में बहुत क्षण लग जाते हैं। एव कमल के सैकड़ों पत्तों को नीचे-ऊपर क्रम से रतकर यदि तेज मुई से छेदा जाय तो मालूम यही होता कि एक क्षण में ही सारे पत्ते छेद दिये गये हैं, परन्तु तत्त्वतः उसमें पाँच सौ क्षण लगेंगे। क्योंकि क्रिया, विभाग, पूर्वसंयोग-भाग, उत्तर देश-संयोग, और क्रियानाश इतने कार्यों के लिए पाँच क्षण लगेंगे, और इतने क्षण प्रत्येक पत्तों के छेदन के लिए अपेक्षित होंगे। इसी तरह जहाँ अनेक ज्ञान एक क्षण में हुए मालूम होते हैं वहाँ भी क्षण विभिन्न ही होते हैं, केवल मालूम होता है कि एक क्षण में ज्ञान होते हैं। अतः मन को संकोच-विकासशील, साव-यव मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता। इसीलिए प्राच्य-पदार्थ-शास्त्रियों ने इसे निरवयव परमाणु-परिमाण वाला अतिरिक्त द्रव्य माना है।

### अन्धकार

कुछ लोग पूर्वोक्त नौ द्रव्यों से अधिक अन्धकार को भी एक द्रव्य मानते हैं। उनका कहना है कि जब द्रव्य के लक्षण अन्धकार में पाये जाते हैं, एवं पृथ्वी आदि उक्त नौ द्रव्यों में उसका अन्तर्भाव नहीं होता, तब उसे एक स्वतन्त्र द्रव्य मानना ही पड़ेगा। जिसमें गुण हो वह द्रव्य है, यह बात पहले कही जा चुकी है। अन्धकार में नील रूप है यह प्रत्यक्ष-सिद्ध है, फिर क्यों नहीं उसे द्रव्य माना जाय? जिस पक्ष में क्रिया वाले को द्रव्य माना जाता है उस पक्ष में भी इसे द्रव्य मानना होगा। क्योंकि अन्धकार का चलना भी उस समय प्रतिभात होता है, जब दीप आदि किसी प्रकाशक को एक जगह से दूसरी जगह ले जाते हैं। उक्त पृथ्वी आदि नौ द्रव्यों में उसका अन्तर्भाव इसलिए नहीं किया जा सकता कि उनके स्वभाव से इसका स्वभाव कुछ और ही दिखाई देता है। पृथ्वी में अन्तर्भाव इसलिए नहीं कि उसमें गन्ध है, किन्तु अँधेरे में सुगन्ध या दुर्गन्ध कुछ नहीं है। जल और तेज में इसका अन्तर्भाव इसलिए नहीं कि इन दोनों के अन्दर किमी में नील रूप नहीं है, किन्तु अँधेरे में नील रूप है। वायु से लेकर मन तक में इसकी गतार्थता इसलिए नहीं कही जा सकती कि वे सब रूपहीन हैं और अँधेरा नीलरूप वाला है। अतः अँधेरे को स्वतन्त्र द्रव्य मानना ही उचित है। एतदतिरिक्त एक प्रबल युक्ति

यह भी है कि यह आवश्यक होता है। अँधेरे के अन्दर जो किमी यन्तु को कोई नहीं देना पाना, इसका कारण यह है कि यह उन पदार्थों को दीवार-जैसे आदि द्रव्यों की भाँति टक लेता है। टकना किमी भौतिक द्रव्य का ही स्वभाव हो सकता है इत्यादि।

चिन्तु यह इसलिए उचित नहीं मान्य पड़ता कि जिस द्रव्य में रूप होता है उसमें स्पर्श भी अवश्य पाया जाता है। अर्थात् स्पर्शरहित स्पर्शवान् द्रव्य तो पाया जाता है, यथा वायु, चिन्तु रूप वाला हो और उसमें स्पर्श न हो ऐसा कोई दृष्टान्त नहीं पाया जाता। अँधेरे में कोई स्पर्श नहीं पाया जाता है। जहाँ व्यापक नहीं होता है वहाँ व्याप्य नहीं रह सकता, जैसे जो प्राणी नहीं है वह कभी मनुष्य नहीं हो सकता, क्योंकि प्राणित्व व्यापक है और मनुष्यत्व व्याप्य। इसलिए जहाँ प्राणित्व नहीं होता, उसका जहाँ अभाव होता है, वहाँ मनुष्यता का भी अभाव अनिवार्य हो जाता है। अधिक स्थानों में रहने वाला व्यापक कहलाता है और अल्प स्थान में रहने वाला व्याप्य। अतः जब कि व्यापक स्पर्श अन्धकार के अन्दर नहीं है, तो मानना ही होगा कि व्याप्य जो रूप वह भी नहीं है। यही बात प्रतीति की, अर्थात् नीलरूप उसमें प्रत्यक्ष देखा जाता है, फिर कौन अँधेरे को रूप-रहित मान लिया जाय ? इसका उत्तर यह है कि सब प्रतीति यथार्थ ही नहीं होनी, भ्रम-ज्ञान भी हुआ करता है। किमी यन्तु का अस्तित्व यथार्थ ज्ञान के आधार पर ही माना जाता है, न कि भ्रम-ज्ञान के आधार पर। अँधेरे में जो नील रूप देखा जाता है, वह देखना यथार्थ ज्ञान नहीं, अपितु मोप में चाँदी के भ्रम के समान मिथ्या ज्ञान है। यह कोई जरूरी नहीं है कि मनी मिथ्या ज्ञानों के अनन्तर वायु-निश्चय अर्थात् भ्रम के विपरीत यथार्थ-निश्चय होना ही चाहिए। जिसे किमी राम स्थान में "दिष्ट-मोह" अर्थात् विपरीत दिशा का ज्ञान होता है, प्रायः वह जीवन भर उमें रह जाता है। अतः पर क्षण में "अँधेरा नीला नहीं है" दृग् वायु ज्ञान के न होने पर भी "अँधेरा नीला है" इस ज्ञान को मिथ्या-ज्ञान कहा जा सकता है। अतः नील-रूप तत्त्वतः अन्धकार में न होने के कारण, गुण के आश्रय होने के नाते जो उसे द्रव्य होने का दावा किया जाता था, वह नहीं किया जा सकता।

अब रही चलनरूप क्रिया की बात, तो भी उसे द्रव्य इसलिए नहीं मिथ्य कर सकती कि क्रिया अन्धकार में नहीं है, उसकी प्रतीति भी उमी तरह भ्रम है, जैसे किमी बेगवान् गाड़ी या नौका पर सवार होनेवाले को यह मालूम पड़ता है कि दोनों ओर के वृक्ष आदि पीछे भागे जा रहे हैं। दीप आदि के प्रकाश के चलने से मालूम पड़ता है कि अन्धकार चल रहा है, तत्त्वतः अँधेरा चलता नहीं। अतः उमें द्रव्य नहीं कहा जा सकता, मृतरा उमें अधिक द्रव्य भी नहीं कहा जा सकता। फिर वह है क्या ? इसके उत्तर में यह कहना है कि प्रौढ-प्रकाशक तेज का अभाव

ही अन्धकार है। क्योंकि जहाँ दीपक आदि तेज नहीं होता वही उसका अस्तित्व मालूम होता है। वह पदार्थों का आवरण करता है यह बात भी नहीं है। अँधेरे में वस्तु का प्रत्यक्ष इसलिए नहीं होता कि आँख का सहायक वाह्य-प्रकाश वहाँ नहीं होता। अँधेरे को देखने के लिए आँख को वाह्य प्रकाश की आवश्यकता इसलिए नहीं होती कि वह अँधेरे का प्रतियोगी अर्थात् विरोधी होता है।

अन्धकार को प्रकाश का अभाव मानने में कल्पना-लाघव भी बहुत है, नहीं तो पार्थिव या जलीय परमाणु, द्रव्यणुक आदिके समान अन्धकार का भी परमाणु, द्रव्यणुक मानना पड़ता। कुछ लोगों का कहना है कि अन्धकार अभाव नहीं है किन्तु आरोपित नील रूप है। किन्तु इस मत में प्रश्न एक यह उठ खड़ा होता है कि "आरोपित नील रूप" का अभिप्राय क्या? यदि वह रूप हो तो उसके प्रत्यक्ष के लिए प्रकाश की आवश्यकता होनी चाहिए। क्योंकि स्फटिक में आरोपित जवापुष्पगत रक्तिमा को देखने के लिए भी तो प्रकाश की अपेक्षा होती है। यदि नील रूप का भ्रम होता है तो उसका अधिष्ठान क्या है? निरधिष्ठान, अर्थात् किसी आश्रय के बिना, भ्रम नहीं होता। यदि कहें कि प्रकाशाभाव को आश्रय मानकर उसमें नील रूप का भ्रम होता है, पर ऐसा कहने से तो वही बात आयी कि प्रकाशाभाव अन्धकार है, और उस पर नील रूप का भ्रम होता है, जैसे आकाश में।

### सुवर्ण

कुछ लोग सोने को स्वतन्त्र अर्थात् उक्त द्रव्यों से अधिक द्रव्य मानते हैं। उनका कहना है कि गुह्यत्व अर्थात् भारीपन उसमें होने के कारण तेज आदि किसी द्रव्य में उसे गतार्थ नहीं किया जा सकता, और द्रवत्व अर्थात् पिघलना उसमें स्वाभाविक न होने के कारण उसे जल नहीं कहा जा सकता। और दीर्घकाल तक आग में जलाने पर भी उसका द्रवत्व अर्थात् तारत्व नष्ट न होने के कारण उसे पृथ्वी नहीं कहा जा सकता। अतः अगत्या उसे अतिरिक्त द्रव्य मानना चाहिए। किन्तु वह तेज के अन्दर गतार्थ हो जाता है, उसे अधिक द्रव्य नहीं मानना चाहिए। रही बात गुह्यत्व की, वह सुवर्ण का नहीं है किन्तु उसमें मिले हुए पार्थिव भाग का है। अर्थात् जिसे हम लौंग सोना कहते हैं वह पार्थिव और तैजस दोनो द्रव्यों का सम्मिलित रूप है। उसको सोना कहना गोण प्रयोग है। उसके अन्दर जो तैजस अंश है जिसमें अग्नि का संयोग होने से तरलता आती है और वह तरलता किसी अन्य जड़ी बूटी के सम्बन्ध के बिना नष्ट नहीं होती, वही मुख्य सुवर्ण है।

सुवर्ण में पार्थिव भाग का संश्लेष इसलिए भी मानना पड़ता है कि पीलापन

पृथिवी द्रव्य को छोड़कर और किसी में नहीं पाया जाता । व्यावहारिक सोने का रूप पीला देखा ही जाता है, अतः उसमें पाथिव भाग है और उसी भाग में मारीपन भी है और पीलापन भी । किन्तु तरलता उस पृथिवी-भाग की नहीं, वह नेजरूप सोने की है । क्योंकि वह यदि पृथिवी की होती तो अवश्य घृत आदि की तरलता के समान कुछ देर तक आग पर तपाने से नष्ट हो जाती । कुछ लोग इस तरह युक्ति लड़ाते हैं कि यदि वह पिघलनेवाला तेज रूप सुवर्ण, व्यावहारिक सुवर्ण-पिण्ड के अन्दर न घँटा होता, तो देखा जाने वाला पाथिव-भाग का पीलापन अग्नि-संयोग से अवश्य नष्ट हो जाता, क्योंकि अन्य पाथिव पदार्थों में यही बात देखी जाती है । अतः मानना होगा कि पीत रूप एवं गुरुत्व के आश्रयभूत पाथिव भाग में अनि-रिक्त उसके भीतर छिपा हुआ तेज है, जो पिघलकर अग्नि-संयोग होने पर भी उस पाथिव पीलेपन को नष्ट नहीं होने देता, वही है वास्तविक सुवर्ण ।

कुछ लोगों का कहना है कि सुवर्ण पाथिव पदार्थ है वह तेज नहीं है । विलक्षणता तो परस्पर पाथिव द्रव्यों में भी पायी ही जाती है । अतः यह एक विलक्षण पाथिव द्रव्य हो सकता है । अन्य पाथिवों का तारत्य अत्यन्त अग्नि-संयोग से उच्छिन्न होने पर भी इस सुवर्ण रूप पाथिव द्रव्य का तारत्य उच्छिन्न नहीं भी हो सकता है । परन्तु यह मत इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि सजातीय के साथ सजातीय का विरोध नहीं होना और विजातीय के साथ विरोध होना स्वाभाविक है । आग सुवर्ण को भस्म नहीं करती, उसके द्रवत्व को उच्छिन्न नहीं करती, यह इसलिए उचित होता है कि दोनों एकजातीय हैं । यदि वह पाथिव होता तो विजातीय होने के कारण, उसके द्रवत्व को आग अवश्य नष्ट करती, जैसे घृत आदि के द्रवत्व को नष्ट करती है । अतः उसे तेज मानना ही उचित है । समानजातीयों में भी अवान्तर विजातीयता होती है सही, किन्तु इस प्रकार अत्यन्त वैजात्य नहीं होता । और इस प्रकार अति वैजात्य पाये जाने पर भी यदि एक में अपर को गतार्थ माना जाय तो फिर किसी पदार्थ का विभाजन नहीं बनेगा । अतएव सुवर्ण को पृथिवी नहीं मानना चाहिए ।

### द्रव्यारम्भ

उक्त भी प्रकार के द्रव्यों में, आकाश आदि के परमाणु न होने के कारण उनमें द्रव्यारम्भ नहीं होता । अर्थात् आकाश प्रभृति द्रव्य अनेक अवयवों के संयोग से नहीं बनते हैं, और उनके संयोग से कोई नया द्रव्य उत्पन्न नहीं होता है । अतः आकाश प्रभृति द्रव्य न किसी द्रव्य के अवयव होते हैं और न अन्य अवयवों होते हैं । किन्तु पृथिवी, जल, तेज और वायु ये द्रव्य ऐसे नहीं होते हैं अर्थात् ये अवयव तथा अवयवी

दोनों प्रकार के होने हैं। जैसे दो पार्थिव परमाणुओं में एक द्व्यणुक नामक नूतन पार्थिव द्रव्य उत्पन्न होता है। तीन द्व्यणुकों के संयोग से एक त्र्यणुक नामक नूतन पार्थिव द्रव्य उत्पन्न होता है। इसी प्रकार बढ़ते-बड़ते बहुत तन्तुओं से घट, दो कपलों से घट, बहुत ईंटों से एक मकान बनता है। तन्तु, कपाल, ईंटें आदि होते हैं “उपादान” और घट, घट, मकान आदि होते हैं “उपादेय” अर्थात् उपादानकारण के कार्य। उपादेय—द्रव्य अनेक उपादानों के संयोग से उत्पन्न होता है। उपादेय द्रव्यों को ही अवयवी भी कहा जाता है। कुछ लोगों का मत यह है कि अवयवी कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं होता। अर्थात् कोई नूतन अवयवी, जैसे उक्त घट, घट आदि शब्दों में कही जाने वाली कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती। परमाणु के मर्मवृत्ति विरोध को ही लोग घट, घट आदि नामों से पुकारते हैं, तत्त्वतः कोई भी नूतन द्रव्य उत्पन्न नहीं होता। विलक्षण परमाणु-पुञ्ज से अतिरिक्त आगिर घट, घट आदि क्या हो सकता है? यदि विवेचना की जाय तो बहुसंख्यक तन्तुओं को छोड़कर घट नाम की कौन-सी वस्तु है, ईंटों को छोड़ कर मकान क्या वस्तु है? कुछ भी नहीं। इस प्रकार विवेचना को बढ़ाने पर अन्त में अवयवी कही जाने वाली वस्तु को एक-एक परमाणु-पुञ्ज ही मानना होगा।

किन्तु यह मत इसलिए संगत नहीं कि एक पिशाच जैसे नहीं देखा जाता है उसी प्रकार पिशाचों का पुञ्ज भी नहीं देखा जाता। तद्वत् एक परमाणु जब नहीं देखा जाता, तो परमाणु-पुञ्ज कैसे देखा जा सकता है? यदि यह कहा जाय कि दूर से एक केश नहीं देखा जाता किन्तु केशों का समुदाय देखा जाता है, उसी प्रकार एक परमाणु अप्रत्यक्ष होने पर भी उसके पुञ्जरूप घड़े आदि का प्रत्यक्ष हो सकेगा, तो यह कथन इसलिए संगत नहीं होता कि दृष्टान्त और वाप्यान्तिक में समता नहीं होती। कारण एक केश भी निकट जाने पर देखा ही जाता है, वह अतीन्द्रिय नहीं है। किन्तु परमाणु तो पिशाच के समान अतीन्द्रिय है। यदि यह कहा जाय कि अदृश्य परमाणु के पुञ्ज से दृश्य परमाणु-पुञ्ज उत्पन्न होता है, तो फिर एक अवयवी की उत्पत्ति मान लेना ही उचित मालूम होता है। पुञ्जोत्पत्ति से कही अच्छा होगा कि एक स्वतन्त्र अवयवी मान लिया जाय। क्योंकि पुञ्जोत्पत्ति का पर्यवसित अर्थ होगा उतने परमाणुओं के करोड़ों परस्पर संयोगों का उत्पादन जो एक अवयवी मानने के लिए प्रस्तुत नहीं, वह करोड़ों संयोगों को मानकर क्या लाभ उठायेगा? इससे तो कही अच्छा यही होगा कि एक अवयवी की उत्पत्ति मान ली जाय।

अवयवी मानने के लिए प्रबल युक्ति यह भी है कि किसी भी द्रव्य को जो “एक” एवं “महान्” सभी लोग समझते तथा कहते हैं, वह पुञ्जवाद में नहीं बनता। क्योंकि

वृक्ष भी जब परमाणु-पुञ्ज ही है, तब उसको कैसे एक एव महान् कहा जा सकता है ? परमाणु एक नहीं बहुत है, अतः उन्हें एक नहीं कहा जा सकता । एव सब-के-सब परमाणु ही हैं अतः उन्हें महान् नहीं कहा जा सकता । किन्तु सभी लोग उसे एक और महान् कहते हैं, अतः वृक्ष को एक और महान् अवयवी मानना होगा । सभी लोग भ्रान्त हैं, सभी लोगों का वृक्ष को एक और महान् समझना भूल है, ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

यदि यह कहा जाय कि यहाँ भ्रम तो नहीं किन्तु वह ज्ञान एव व्यवहार औपचारिक अवश्य है । अर्थात् जैसे किसी मनुष्य को सिंह से भिन्न समझते हुए भी सिंह के समान पराक्रम-युक्त होने के कारण लोग “यह मनुष्य सिंह है” इस प्रकार वाक्य प्रयोग करते हैं, एव लोग उस वाक्य से ज्ञान भी प्राप्त किया करते हैं, उसी प्रकार एक वा महान् न होने पर भी वृक्ष को एक एवं महान् कह दिया जाता है । पर यह इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि प्रयोग औपचारिक होने पर भी और औपचारिक नहीं होता । अर्थात् बोलने वाला या सुनने वाला कोई “यह मनुष्य सिंह है” इस वाक्य से यह नहीं समझता कि यह मनुष्य सचमुच सिंह है, किन्तु यही समझता है कि “यह मनुष्य सिंह के समान पराक्रमी है” किन्तु वृक्ष को सभी लोग एक एव महान् समझते हैं, न कि केवल वाक्य-प्रयोग करते हैं । सबसे बड़ी बात यह है कि यदि कदाचित् यह भी मान लिया जाय कि किसी वस्तु को एक और महान् समझना लोगों की भूल है, फिर भी किसी-न-किसी द्रव्य में एकत्व और महत्त्व सच्चा मानना होगा, और पहले उसमें “यह एक और महान् है” इस प्रकार यथार्थ ज्ञान भी मान लेना होगा । क्योंकि जब तक किसी भी वस्तु का कही यथार्थ ज्ञान नहीं होता, तब तक उसका मिथ्या ज्ञान भी नहीं होता । जो आदमी पहले चाँदी को चाँदी नहीं समझता वह पीछे सीप में “यह चाँदी है” ऐसा भ्रम-ज्ञान नहीं कर पाता । इसी तरह जब तक किसी द्रव्य में “यह एक है, यह महान् है” इस प्रकार यथार्थ ज्ञान नहीं हो लेगा, तब तक वृक्ष में “यह एक है, यह महान् है” इस तरह भ्रम-ज्ञान भी नहीं हो सकेगा । कही किसी द्रव्य में यदि “यह एक है, यह महान् है” इस प्रकार यथार्थ ज्ञान मान लिया जाय, तो वही परमाणु पुञ्जवाद भग्न होकर अवयवी की उत्पत्ति मान लेनी पड़ेगी । फिर वृक्ष आदि का ही क्या अपराध है कि उसे एक स्वतन्त्र महान् अवयवी न माना जाय । किसी गुण में या क्रिया में एक विज्ञान को, एव महत्त्व-ज्ञान को यथार्थ ज्ञान मानकर वृक्ष आदि में उसका भ्रम ज्ञान होता है, ऐसा ही नहीं कहा जा सकता । क्योंकि गुण, द्रव्य में ही रहता है । एकत्वरूप मत्स्या और महत्त्वस्वरूप परिमाण, ये भी गुण होने के कारण गुण में नहीं रह सकते ।



वृक्ष आदि को परमाणु-पुञ्ज मानने पर प्रत्यक्ष मात्र का अभाव हो जायगा; क्योंकि द्रव्य परमाणु रूप हो जायेंगे, अतः उनका प्रत्यक्ष नहीं होगा। जब द्रव्य का ही प्रत्यक्ष नहीं होगा तो तदाश्रित गुण, क्रिया, जाति आदि का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। अतः स्वतन्त्र अवयवी मानना चाहिए। यदि अवयवी न मान कर परमाणु-पुञ्ज ही माना जाय तो पदार्थों के गुण-भेद अर्थात् प्रयोजन-भेद नहीं हो सकेंगे। जो काम तन्तु से होता है वह काम कपड़े से नहीं होता है। जो काम कपड़े से चलता है वह तन्तु से नहीं चलता। प्रत्येक वस्तु का कार्य अलग-अलग पाया जाता है। यह बात सभी द्रव्यों को परमाणु-पुञ्ज रूप मानने पर कभी नहीं हो सकती। क्योंकि परमाणुओं में कोई बलक्षय नहीं होता, सभी पार्थिव परमाणु एक-से ही होते हैं। इतना ही नहीं, खाद्य-अखाद्य आदि का विधि-निषेध भी नहीं बनेगा। अर्थात् चिकित्सक लोग जो विभिन्न रोगों के लिए विभिन्न पथ्या-पथ्य की व्यवस्था देते हैं, और उससे लाम-अलाम देखा जाता है, वह नहीं हो सकेगा। ऐसा कोई मत नहीं जिसमें कुछ-न-कुछ खाद्याखाद्य का विचार किसी-न-किसी कारण से न किया गया हो। परन्तु अवयवी न मानने वाले के सिद्धान्त में वह गोबर कभी नहीं बन सकता। क्योंकि विष्टा भी एक परमाणु-पुञ्ज रहेगा और मिष्टान्न भी वही। अतः अवयवी को स्वतन्त्र द्रव्य मानना ही चाहिए। फिर कोई दोष रहने नहीं पाता।

### कारण

किसी भी जग्य वस्तु की उत्पत्ति किसी कारण से हुआ करती है, चाहे वह वस्तु द्रव्य हो या गुण अथवा कर्म। जिसके रहने पर जो कार्य उत्पन्न हो, और जिसके न रहने पर जो कार्य उत्पन्न न हो, वह उस कार्य के प्रति कारण होता है। जैसे अग्नि न होने पर किसी वस्तु को जलाया नहीं जा सकता है, अग्नि से जलाया जा सकता है, अतः अग्नि दाह के प्रति कारण होती है। इसी प्रकार तन्तुओं के होने पर कपड़े बनते हैं और उनके न होने पर नहीं बनते, अतः तन्तु कपड़े के प्रति कारण हैं। इसी तरह कपड़ा न होने पर उसमें रूप-रस आदि कोई गुण उत्पन्न नहीं होते, अतः उन गुणों के प्रति कपड़े को कारण मानना पड़ता है। इसी प्रकार शाखा न हो तो वायु के धक्के से वृक्ष में कम्पनस्वरूप कर्म नहीं पैदा हो सकता, क्योंकि बिना आश्रय के किसी की भी उत्पत्ति कैसे हो सकती है? अतः उस कम्पन के प्रति वह शाखा कारण है। कार्य के प्रति यदि कारण न माना जाय तो "कादाचित्क" न हो सकेगा, अर्थात् या तो कार्य सर्वदा होगा, या कभी नहीं होगा। अतः कार्य के प्रति कारण मानना ही होगा। सभी कार्य एक ही कारण से उत्पन्न नहीं

हो सकते । क्योंकि यदि ऐसा होता तो कार्यों की उत्पत्ति, जो एक के बाद दूसरे क्रम से होती है, यह बात नहीं हो पाती । कार्योत्पादक वह एक कारण सभी कार्यों की उत्पत्ति में विलम्ब क्यों करता ? अतः यह मानना पड़ेगा कि विभिन्न कार्यों के प्रति कारण भी विभिन्न हुआ करते हैं । एवं कोई भी कार्य एक ही कारण से उत्पन्न नहीं हो जाता । जैसे कपड़ा केवल तन्तु मात्र से नहीं उत्पन्न हो सकता, जब तक कि करघा और बुननेवाला आदि कई कारण नहीं जुट जाते । अतः मानना पड़ेगा कि कार्य की उत्पत्ति तब होती है जब कि कारणों की समष्टिरूप सामग्री जुट जाती है । परन्तु सामग्री के बीच प्रत्येक सदस्य को कारण माना जाता है, क्योंकि किसी भी एक के विघटन में कार्य उत्पन्न नहीं होने पाता ।

कुछ लोग कार्य-कारण भाव नहीं मानते । उनका कहना है कि कोई भी वस्तु नयी नहीं उत्पन्न होती, अतः कारण किसके प्रति माना जायगा ? हाँ “इसमें अभिव्यङ्ग्य-अभिव्यञ्जकभाव” रहता है । अर्थात् जिसे आरम्भवादी कारण कहा करते हैं, तत्त्वतः वह अभिव्यञ्जक है, और जिसे कार्य कहते हैं वह अभिव्यङ्ग्य है । जो पहले से विद्यमान वस्तु को प्रकाशित करे अर्थात् लोगों को उसका ज्ञान करावे वह “अभिव्यञ्जक” है और उस अभिव्यञ्जक से जिसकी अभिव्यक्ति हो, अर्थात् उससे जो समझाया जाय, वह कहलाता है “अभिव्यङ्ग्य” । जैसे दीपक से विद्यमान वस्तुओं का ज्ञान होता है, वह वस्तुओं को समझाता है, अतः वह अभिव्यञ्जक है । वृक्ष, फल, फूल आदि पदार्थ जो अँधेरे में नहीं देखे जाते, दीपक के सहारे देखे जाते हैं, वे हैं अभिव्यङ्ग्य । इसी तरह मिट्टी से घड़ा, तन्तुओं से कपड़ा तत्त्वतः उत्पन्न नहीं होता, किन्तु पहले मिट्टी-तन्तु आदि रूप से वह विद्यमान ही रहता है, बाद को वह कृष्मकार, तन्तुवाय आदि अभिव्यञ्जकों में सम्बलित मृत्तिका और तन्तुस्वरूप अभिव्यञ्जक से अभिव्यक्त अर्थात् स्पष्ट रूप से प्रकाशित मात्र होता है । किन्तु यह मान्यता इसलिए युक्तियुक्त मालूम नहीं होती कि यदि उपादान में उपादेय छिपे रहते हैं; ऐसा माना जाय, जैसा कि वे लोग मानते हैं, तो वरगद के अति क्षुद्र एक बीज में असंख्य महावृक्षों की स्थिति माननी होगी । क्योंकि इस एक बीज से एक वृक्ष होकर उससे करोड़ों बीज और उनमें फिर करोड़ों महावृक्ष, और उनमें फिर असंख्य बीज; इस प्रकार अनन्त संसार में पश्चाद्भावी जितने भी उसकी सन्तान-धारा में महावृक्ष उत्पन्न होने वाले हैं, सब की अव्यक्त रूप से अवस्थिति इस मूल बीज में माननी होगी । परन्तु क्या उतने परमाणु इस बीज के अन्दर समा सकते हैं ? यदि नहीं, तो यह मानना कैसा उपहासास्पद होगा ? अतः यही उचित है कि पूर्व-पूर्व एक-एक बीज में पर-परवर्ती एक-एक वृक्ष की उत्पादन-सामर्थ्य रूप

कारणता विद्यमान है, जिसमें बाध बाधे  
सभी कार्यों के सम्बन्ध में समझना चाहिए।  
युक्तियों को भी ध्यान में रखना चाहिए,  
गण्डन में किया गया है। जैसे—यदि आरम्भ  
सम्मिथ्यन में जो विभिन्न गुणों का आधान  
नयी वस्तु तो इस मत में धन ही नहीं सकता  
गुण रहते हैं, उनका प्रकाश संयोग से होता  
क्योंकि संयोग भी तो उनमें नया नहीं म  
उमसे वह लाभ या दोष होना चाहिए जो  
ही विधि-नियेध, खाद्यालाय, पध्यापध्या अ  
अतः आरम्भवाद मानना ही चाहिए, तब  
स्वीकृत होगा।

### कारण के प्रभेद

कारणों को प्रथमतः दो भागों में वर्गीकृत  
और अनुपादान-कारण। उपादान-कारण  
होता हुआ कार्यान्वयी हो। जैसे पट के प्रति  
न्वयी इसलिए कहा जाता है कि पट के अ  
रहना अनिवार्य है। यद्यपि तन्तुओं के पार  
क्योंकि जब तक पट का अस्तित्व है तब  
तथापि वह उपादानाश्रित होने के कारण उ  
पट के उपादान में ही आश्रित होता है। अत  
पट में होने वाले रूप-रस आदि गुणों के प्रति  
वह पट उपादान कारण होता है। अन्यत्र

अनुपादान कारण भी दो भागों में वि  
उपादानानाश्रित। अर्थात् प्रकृत कार्य के उ  
महीं रहने वाला। जैसे तन्तुओं के परस्पर  
कारण हैं। क्योंकि संयोग पट के उपादानका  
रहते हैं। उपादानानाश्रित कारण पटकार्य के

रहने में कोई बाधा नहीं पहुँचती। यद्यपि तन्तु-रूप के अनुसार ही पट में रूप उत्पन्न होने के कारण पट के रूप के प्रति तन्तु के रूप को कारण मानना आवश्यक है, और उक्त कारणों में उसकी मतार्थता नहीं होती। क्योंकि द्रव्य न होने के कारण उसे उपादान-कारण नहीं कहा जा सकता। तन्तु का रूप तन्तु में आश्रित होता है, पट-रूप के उपादान पट में नहीं, अतः उपादानाश्रित कारण भी कहना कठिन है। कारण और तन्तु पट के भीतर विद्यमान रहते हैं अतः उनका रूप भी उसके भीतर ही विद्यमान रहता है अतः कार्यान्वयी होने के कारण उसे कार्यान्वयी उपादानाश्रित भी नहीं कहा जा सकता, तथापि उपादान अथवा उपादान के उपादान किसी में भी आश्रित होने वाले कारण को उपादानाश्रित मानकर प्रदर्शित द्वितीय प्रमेद में उसका अन्तर्भाव करना चाहिए। पटरूप का उपादान है पट, और उसके उपादान है तन्तु, उनमें आश्रित होने के कारण तन्तु का रूप पट-रूप के उपादान में रहने वाला होता है।

प्राचीन पदार्थशास्त्री "उपादान" को समवायिकारण, उपादानाश्रित "अनुपादान" कारण को असमवायिकारण और उपादानाश्रित "अनुपादान" कारण को निमित्त कारण कहते हैं। समवायिकारण द्रव्य ही होता है। असमवायिकारण गुण और कर्म ही हुआ करते हैं। और निमित्तकारण द्रव्य, गुण, कर्म तीनों हो सकते हैं, एवं अन्य भी।

सृष्टि

यों तो समार अनादि है। इसकी आदि-मृष्टि नहीं कही जा सकती, तथापि खण्डप्रलयों के अनन्तर होने वाली मृष्टियों को स्वीकार करना ही पड़ेगा। जब कि यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि प्रत्येक कार्य उत्पन्न होता है, तो मानना ही होगा कि इस चराचर समष्टिरूप समार की उत्पत्ति कभी-न-कभी हुई होगी। यदि हुई तो कैसे हुई, इस सम्बन्ध में यों तो बहुत मनभेद है फिर भी बहुमत यह है कि खण्ड-प्रलय के अवसान में परमात्मा को पुनः मृष्टि की इच्छा होती है। तदनुसार परमाणुओं में कम्पन होता है जिसमें परमाणु परस्पर संयुक्त होते हैं, जिसमें द्व्यणुक नामक द्रव्य की उत्पत्ति होती है। उसके अनन्तर तीन द्व्यणुको के संयोग से त्र्यणुक नामक द्रव्य की उत्पत्ति होती है। इसी तरह चतुरणुक, पञ्चाणुक आदि क्रम में पृथिवी, जल आदि की मृष्टि होती है। कुछ लोगों का कहना है कि प्रलयकाल में परमाणु स्वतः कम्पनशील रहते हैं, किन्तु वेगाधिक्य-प्रयुक्त एक भी परमाणु अपर परमाणु से मलिल्ट होकर स्थायी द्व्यणुक नहीं बनाता। प्रलयावसान में वेग कम हो जाने के कारण एक परमाणु अपर परमाणु से स्थायी रूप में संयुक्त हो जाता है, जिसमें

द्वघणुक द्रव्य की उत्पत्ति होती है। और पूर्वोक्त क्रम से त्र्यणुक आदि की उत्पत्ति होकर महामूतों की उत्पत्ति होती है। जो लोग आकाश का भी परमाणु मानते हैं उनके मत में द्वघणुक आदि क्रम से पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश इन पाँचों महामूतों की उत्पत्ति होती है। किन्तु जो लोग आकाश को नित्य, एक एव व्याप्त मानते हैं, जैसा कि पहले बतलाया जा चुका है, उनके मत में पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार महामूतों की ही उत्पत्ति द्वघणुक आदि क्रम से होती है। महामूतों की सृष्टि हो जाने पर व्याप्त जलराशि के बीच परमेश्वर की इच्छा के प्रभाव से एक स्वर्णम अण्ड उत्पन्न होता है। क्रम से बड़ कर फटने पर उससे हिरण्यगर्भ नामक प्रथम शरीरों की उत्पत्ति होती है जिससे समग्र प्राणियों की सृष्टि होने लग जाती है।

कुछ लोगों का कहना है कि अवान्तर सृष्टि नहीं होती। अर्थात् यह ससार अनादि और अनन्त है। अतः सृष्टि की प्रक्रिया भी कोई नहीं है। जैसे आज कार्य-कारण भाव देखा जाता है वैसे ही बराबर पहले भी था और बराबर आगे भी रहेगा।

### प्रलय

जिस भाव वस्तु की उत्पत्ति देखी जाती है उसका विनाश भी नियमतः देखा जाता है। अतः इस स्थावर जंगमात्मक ससार की सृष्टि हुई है तो मानना ही होगा कि इसका विनाश भी कभी होगा। उस विनाश का नाम है “प्रलय”। इसे सामान्यतः दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, जैसे खण्ड प्रलय और महाप्रलय। खण्ड प्रलय उस समय होता है जब कि परमेश्वर की संहार की इच्छा होने पर परमाणुओं में जोरों का कम्पन होने के कारण द्वघणुक-नाश, त्र्यणुक-नाश आदि क्रम से समग्र महामूतों, अथवा जन्य चार महामूतों का विनाश होता है। केवल परमाणु, उनका कम्पन एवं उनके रूप, रस आदि गुण, जो कि परमाणुओं में बचे रहते हैं रह जाते हैं। अभिप्राय यह कि समस्त जन्य द्रव्यों के नाश का दूसरा नाम है खण्ड प्रलय। खण्ड प्रलय में परमाणुओं के कम्पन और गुणों का नाश इसलिए नहीं होता कि पुनः सृष्टि होने वाली होती है। कुछ लोगों के मत में खण्ड प्रलय काल में एक ही ब्रह्माण्ड नहीं, सारे ब्रह्माण्ड नष्ट होते हैं। किन्तु बहुमत यह है कि सारे ब्रह्माण्ड एक ही साथ नष्ट नहीं होते। युक्तियुक्त भी यही मान्य होता है। क्योंकि जब प्रत्येक ब्रह्माण्ड का मध्यस्थ हिरण्यगर्भ स्वतन्त्र होता है, व्यवस्थाएँ अलग-अलग होती हैं, फिर कोई कारण नहीं दिखाई देता कि सारे ब्रह्माण्ड एक काल में ही नष्ट हो जायें।

आधुनिक वैज्ञानिकों की सम्मति भी कुछ इतर ही मिलती-सी मालूम पड़ती

है। क्योंकि इन लोगों का कहना यह है कि पृथ्वी को आकर्षण-शक्ति से सूर्यमण्डल इस लोक की ओर बराबर आकृष्ट हो रहा है। जबकि वह इस लोक के अति निकट आ जायगा तो यह पथिवी मनुष्यावाग योग्य नहीं रह जायगी। केवल मनुष्य ही नहीं कोई भी प्राणी उस नू-भाग पर नहीं रह पायेगा। किन्तु पर-भाग अर्थात् जिवर से सूर्य इधर को भिन्नक रहा है उधर की ओर प्राणि-सृष्टि होगी। किन्तु एक बात यहाँ अवश्य ध्यान रखने की है कि इस तरह की परिस्थिति को सण्ड प्रलय भी नहीं कहा जा सकता। यह तो एक प्रकार प्राणि-प्रलय-सा होगा। सण्ड प्रलय में तो कोई अन्य महाभूत नहीं रह जाते।

महाप्रलय तब होता है जब कि अन्य द्रव्य तो नष्ट हो ही जाते हैं, माय से परमाणु भी निष्क्रिय और अन्य गुण रहित हो जाते हैं। कम्पन और अन्य गुणों को परमाणुओं में रहने का प्रयोजन इसलिए नहीं होता कि पुन सृष्टि होने वाली नहीं रह जाती। परन्तु यह महाप्रलय सर्ववादिसम्मत नहीं है। क्योंकि दो दिनों के बीच में आगे वाली एक रात के ऊपर दूकान करने पर यह तो मगत मालूम पड़ना है कि सण्ड प्रलय अवश्य तब होना होगा, जब कि समस्त प्राणियों के भोग्यादृष्ट स्तब्ध हो जाते होंगे, और समग्र प्राणी भोगरहित हो जाते होंगे, और अदृष्ट स्तब्ध हो जाने के कारण जीवों के शरीर, इन्द्रिय आदि आध्यात्मिक साधन तथा बाह्य वस्तु स्वरूप आधिभौतिक साधन नष्ट हो जाते होंगे। किन्तु महाप्रलय अमम्व प्रतीत होता है। दूसरी बात यह है कि महाप्रलय तभी हो सकता है जब कि कीट-पतंग तक सारे प्राणी तत्त्वज्ञानी होकर भुक्त हो जायें। नहीं तो जीवों का भोग्यादृष्ट शरीर आदि साधनों की उत्पत्ति कराये बिना नहीं रह सकता।

कुछ लोग सण्ड प्रलय मानने में भी बहुत प्रतिबन्ध देखते हैं, उनका कहना है कि सजातीय से ही सजातीय की उत्पत्ति हुआ करती है। यदि सण्ड प्रलय हो जाय तो उसके बाद सर्वप्रथम मनुष्य किम मनुष्य से उत्पन्न होगा? इसके उत्तर में प्राच्य-पदार्थशास्त्रियों ने यह बतलाया है कि जमे केले के पेड़ से केले का पेड़ उत्पन्न होता है, परन्तु कभी-कभी वनाग्नि-दग्ध-वेत्रबीज से वह उत्पन्न होता पाया जाता है। चौलाई के बीजों से चौलाई माग की उत्पत्ति होती है, पर कभी-कभी चावल धोकर फेंके गये पानी में मिले हुए कग से उसकी उत्पत्ति हो जाती है। उसी प्रकार अभी मनुष्य से मनुष्य, पशु से पशु, इस प्रकार से उत्पत्ति होने पर भी सण्ड प्रलय के बाद प्रथम मनुष्य की उत्पत्ति ईश्वर की इच्छा मात्र से हो सकती है।

जो लोग विकासवादी हैं उनके मत में भी प्रलय नहीं हो सकता। क्योंकि मनुष्य कुछ भी करता रहे उसका पतन जब नहीं हो सकता, विकास ही होगा, फिर

अशेष प्राणियों का विनाश क्यों हो जायगा ? एवं उनके उपभोगों के साधन अकस्मात् क्यों नष्ट हो जायेंगे ? जो लोग छोटा पतन स्वीकार नहीं करते वे लोग सर्वाधिक पतनरूप प्रलय मला कैसे मान सकते हैं ? परन्तु विकासवादियों से पूछना यह चाहिए कि जब मनुष्य का पतन नहीं हो सकता तो वे भरते क्यों है ? क्या मरना पतन नहीं है ? यदि नहीं तो सभी लोग उससे क्यों डरते हैं ? सभी लोग उसे क्यों नहीं चाहते हैं ? मनुष्य की बात क्या, पैदा होने वाली वस्तुमात्र का विनाश देखा जाता है, क्या वह उन पदार्थों के पतन की पराकाष्ठा नहीं है ? साथ ही जब कि अनादि काल से विकास ही होता आ रहा है, तो आज भी इतने प्राणी दुखी क्यों पाये जाते हैं ? क्या मल-मूत्र के कीटाणु भी विकास प्राप्त जीवों के भीतर ही हैं ? क्या विकास-वादी उन्हें भी सुखी, विकासी जीव समझते हैं ? कभी नहीं । फिर यह सिद्धान्त कैसे संगत या हृदयगत हो सकता है ? यदि यह कहा जाय कि विकास का अधिकारी मनुष्य ही होता है, तो यह पक्षपात क्यों ? अन्य प्राणियों का क्या अपराध है कि उनका विकास नहीं होता है ? और यह परस्पर विरुद्ध होने के कारण अपसिद्धान्त है, क्योंकि यह भी उन लोगों का सिद्धान्त है कि प्राणियों की नृष्ट क्रमिक विकास पद्धति से ही हुई है । पहले मेरुदण्डरहित प्राणियों की उत्पत्ति हुई । फिर अदृढ़-मेरुदण्डवाले उत्पन्न हुए और फिर दृढ़ मेरुदण्डवाले प्राणियों की उत्पत्ति हुई । फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि विकास के अधिकारी मनुष्य ही हैं अन्य जीव नहीं । यदि यह कहा जाय कि मनुष्य अपने अच्छे आचरणों से उन्नत हो सकते हैं, विकास प्राप्त कर सकते हैं, इतना ही विकासवादियों का अभिप्रेत है, तो फिर इस वाद में कोई महत्त्व नहीं रह जाता, कोई नवीनता नहीं रह जाती । क्योंकि अच्छे आचरणों से जैसे मनुष्य उत्थान प्राप्त कर सकते हैं, बुरे आचरणों से वे पतन भी पा सकते हैं, यह मानना होगा । फिर इस वाद को विकासवाद ही क्यों कहा जाय ? कुछ लोग इस युक्ति से इस वाद की पुष्टि करते हैं कि पहले रेल-तार-रेडियो-विजली आदि वस्तुएँ नहीं थी, क्रम से दिन-दिन आविष्कार हो रहा है अतः विकास मानना होगा । परन्तु यह निर्णय कैसे किया जा सकता है कि अनादि संसार में आज तक कभी ये पदार्थ नहीं हुए थे । जब कि यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि रात में अदृश्य होकर फिर वही भूयं नवीनतया उद्भूत हुआ-भा मालूम होता है । अमावस्या में अदृश्य होकर चन्द्रमा फिर प्रतिपदा से दृश्य होता है । प्रति वर्ष उद्दी यमन्त, ग्रीष्म आदि ऋतुओं का संचार होता है, कोई नवीनता नहीं आती, फिर यह कैसे निर्णय कर लिया जाय कि ये आविष्कार वित्कुल नवीन हैं । क्या ऐसा नहीं हो सकता कि बीच में ये सभी लुप्त हो गये थे, और पुनः उनका प्रकाशन हुआ । यदि

घोटी दर के लिए इन्हें बिनाुल नूतन ही मान लिया जाय, फिर भी हमारे आधार पर विमानवाद का स्वीकार उचित नहीं हो सकता, क्योंकि नवीन आविष्कार के समान अनेक प्राचीन महत्त्वपूर्ण विज्ञान परवर्ती काल में नष्ट भी हो जाया करते हैं। जैसे महाभारत में पृथ्वी अनेक विज्ञान आजकल नष्ट है।



# गुण-निरूपण

## गुण लक्षण

गुण वह वस्तु है जिसे द्रव्य में रहने वाला एवं कर्म से भिन्न भाव-पदार्थ समझा जाता है। जैसे किमी भी नील, पीत आदि रूप को मनुष्य इस प्रकार समझते हैं कि यह अमुक वस्तु का रूप है, यह चलन (क्रिया) नहीं है। यह अभाव नहीं है। सामान्यतः गुण शब्द का प्रयोग लोग उक्त अर्थ में किया करते हैं जो अपने आशय को अपने द्वारा उत्कृष्ट समझाये। यहाँ भी रूप, रस आदि अर्थ में गुण शब्द का प्रयोग इसी अभिप्राय से होता है। क्योंकि रूप, रस आदि के उत्कर्ष से द्रव्यवस्तु की उत्कृष्टता समझी जाती है। गुण द्रव्य को छोड़कर अन्यत्र कहीं नहीं रह सकता। जैसे सौन्दर्य द्रव्य में ही रह सकता है, सौन्दर्य में सौन्दर्य नहीं रह सकता, इसी प्रकार सारे गुण द्रव्य में ही रहते हैं, गुण आदि में नहीं। फूल का कोई रूप हो सकता है किन्तु रूप का रूप क्या हो सकेगा? इसी प्रकार किमी भी फल और फूल में कोई माधुर्य आदि रस हो सकता है, किन्तु माधुर्य का क्या माधुर्य होगा? अतः मानना होगा कि गुण द्रव्य में ही रहते हैं, गुणों में नहीं। इसी प्रकार कर्म, सामान्य, विदेश, समवाय और अभाव नामक पदार्थों में भी गुण नहीं रहते। किन्तु द्रव्य ऐसा कोई भी नहीं हो सकता जिसमें कमी-न-कमी गुण न हो। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने गुण का लक्षण इस प्रकार बतलाया है कि जो द्रव्यों से एवं कर्मों से भिन्न होता हुआ जाति नामक पदार्थ का आश्रय हो, वही गुण है। उनका अभिप्राय यह है कि जाति नामक पदार्थ द्रव्य, गुण, कर्म इन तीन पदार्थों में ही रहता है। अतः द्रव्य और कर्म से भिन्न होता हुआ जो जातिमान् होगा वह गुण ही होगा। क्योंकि अपने में अपना भेद नहीं रहने के कारण द्रव्य और कर्म द्रव्य और कर्म से भिन्न नहीं हो सकते। सामान्य आदि पदार्थों में जाति रहती नहीं, फलतः ऐसा पदार्थ गुण ही होगा।

कुछ लोग गुण को स्वतन्त्र पदार्थ नहीं मानते। उनका कहना है कि गुण और गुणी दोनों एक ही वस्तु होते हैं। फूल और उसके रूप को अलग-अलग नहीं देखा जा सकता। अतः दोनों को एक ही मानना उचित होगा। इसी प्रकार रस, गन्ध आदि गुणों के सम्बन्ध में भी यमझना चाहिए। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं

कि यदि रूप और फूल दोनों अत्यन्त एक ही तो "रूप फूल है" "फूल रूप है" ऐसा लोग समझते या वाक्य-प्रयोग करने किन्तु ऐसा न समझकर एवं वाक्य-प्रयोग न कर "फूल का यह रूप है", "फूल ऐसे रूपवाला है" इस प्रकार समझते एवं वाक्य-प्रयोग करते हैं, जिसमें आश्रयाश्रित भाव स्पष्ट प्रतीत होता है। अर्थात् फूल आश्रय है और रूप उसमें रहने वाली उसमें अतिरिक्त वस्तु है। आश्रयाश्रितभाव दो भिन्न पदार्थों में ही नियमन हुआ करता है। जैसे रस होता है आश्रय और रसी भूत होता है उस पर आरु, आश्रित। ये दोनों परस्पर एक-दूसरे में भिन्न ही होते हैं। वही तरह-प्रत्यक्ष की बात, अर्थात् एक को छोड़कर पृथक् रूप में इनके का प्रत्यक्ष न होने की बात, सो जाधानवेद्यभाव मूलक भी हो सकती है। अब आमन पर ध्ये हुए मनुष्य को कोई देयता है तो माय ही आमन को भी देयता ही है, परन्तु उसने आमन और आमन पर बैठने वाले दोनों एक नहीं हो जाते। दोनों परस्पर भिन्न ही रहते हैं। इसी तरह आश्रयाश्रित भावापन्न द्रव्य एवं गुणों को एक न समझकर परस्पर भिन्न समझना चाहिए।

कुछ लोगों का कहना है कि गुण और गुणी अत्यन्त अभिन्न तो नहीं हैं अर्थात् दोनों बिल्कुल एक ही नहीं है, किन्तु परस्पर कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न हैं। अर्थात् इनमें "भेदाभेद" सम्बन्ध है। इनको अन्यन्त भिन्न इसलिए नहीं कहा जा सकता कि दोनों को परस्पर एक में अलग नहीं किया जा सकता और अत्यन्त अभिन्न अर्थात् दोनों को एक इसलिए नहीं माना जा सकता कि "फूल रूप है", "फूल रस है" इस तरह का ज्ञान या वाक्य-प्रयोग कोई नहीं करता। अतः गुण और गुणी द्रव्य कथञ्चित् परस्पर भिन्न और कथञ्चित् परस्पर अभिन्न मानना चाहिए। परन्तु यह इसलिए सगत नहीं मान्य होता कि भेद और अभेद अर्थात् दो होना और एक होना यह अत्यन्त विरुद्ध है। दो पदार्थ परस्पर समुक्त सम्बद्ध भले ही हों परन्तु वे कभी एक नहीं हो सकते। जैसे परस्पर भिन्न होनेवाले अश्व और महिष कभी एक नहीं हो सकते। उसी प्रकार गुण और गुणी अर्थात् गुण और द्रव्य (जैसे नील, पीत आदि रूप और उसके आधार फूल, ये दोनों) कभी एक नहीं हो सकते। यदि आग्रह करके इन्हें एक माना जायगा तो फिर ये भिन्न नहीं हो सकते। अतः मानना होगा कि इन दोनों का "भेदाभेद" युक्तियुक्त, सगत नहीं कहा जा सकता। अभिन्न मात्र मानने से पूर्व प्रदर्शित भेद-प्रतीति नहीं बन सकती, अतः मानना होगा कि ये दोनों परस्पर भिन्न पदार्थ हैं। किन्तु आश्रय को छोड़ कर न रहना गुणों का स्वभाव है अतः उनका ज्ञान अनाश्रित रूप से नहीं होता।

## गुण के प्रभेद

यों तो अवान्तर भेदों के ऊपर विचार करने पर गुण भी अमर्त्य होते हैं क्योंकि उनके आश्रय अनन्त है तथापि वर्गीकरण के आधार पर इनका परित्याग हो सकता है। मुख्यतया ये तेईस हैं। जैसे (१) रूप, (२) रस, (३) गन्ध, (४) स्पर्श, (५) गर्भा, (६) पणिम, (७) पृथक्त्व, (८) संयोग, (९) विभाग, (१०) परत्व, (११) अपरत्व, (१२) ज्ञान, (१३) भुग, (१४) दुःख, (१५) इच्छा, (१६) द्वेष, (१७) प्रयत्न, (१८) गुह्यत्व, (१९) द्रव्यत्व, (२०) स्नेह, (२१) मम्यार, (२२) अदृष्ट और (२३) शब्द। कुछ लोगों का कहना है कि प्राचीन पदार्थशास्त्री प्रयत्न पर्यन्त केवल सवह गुण मानते थे। परवर्ती विद्वानों ने और छ अधिक गुणों का अस्तित्व मानकर इनकी सत्या तेईस कर दी। जो भी कुछ हो, विचार करने पर उक्त तेईस गुणों का अस्तित्व उचित ही जैवता है, जो आगे के विशेष विचार से स्पष्ट हो जायगा। कुछ लोग कठिनत्व, कोमलत्व आदि को भी स्वतन्त्र गुण मानना चाहते हैं। परन्तु यह इसलिए सगत नहीं कि उन्हें जब संयोगत धर्म मानकर निर्वाह हो सकता है, फिर सत्याधिक्य वाञ्छनीय नहीं कहा जा सकता। इसका विशेष विवेचन यथास्थान किया जायगा।

रूप गुण

रूप वह है जो केवल चक्षु से ज्ञात होने वाला गुण है। चक्षु से ज्ञात द्रव्य, कर्म आदि भी होते हैं परन्तु वे गुण नहीं हैं। यद्यपि संयोग का ज्ञान चक्षु से होता है एवं संयोग गुण भी है, तथापि वह केवल चक्षु से ही ज्ञात नहीं होता। दोनों केन्द्रिय से प्रत्यक्ष किया जाने वाला गुणरूप ही है। अतः केवल चक्षु-वाचक शब्द इन दोनों से अतिरिक्त सभी वस्तुओं को ग्रहण करते हैं। परन्तु यहाँ उस परिमाप का आदर नहीं समझना चाहिए। कारण, सर्वसाधारण लोग नील, पीत आदि को ही रूप कहते हैं।

रूप में यह विशेषता है कि वह जिस द्रव्य में होता है उस का भी किसी बाह्य इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। जिस द्रव्य में रूप नहीं होता उसका बाह्य इन्द्रियों से अर्थात् चक्षु और त्वक् दोनों से प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। यही कारण है कि वायु होकर उससे वायु का अनुमान ही होता है। किन्तु त्वगिन्द्रिय से स्पर्श का प्रत्यक्ष बात नहीं है। जिसमें रूप नहीं होता उसका भी मानस प्रत्यक्ष होता है। जैसे मन से

आत्मा का प्रत्यक्ष होता है। मनुष्य “मैं सुखी हूँ” अथवा “मैं दुखी हूँ” इस प्रकार आत्मा में रूप न होने पर भी उसका प्रत्यक्ष करता है।

कुछ लोगो का कहना है कि रूप केवल द्रव्य के चाक्षुर प्रत्यक्ष, अर्थात् आँख से होने वाले प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के प्रति ही कारण है, त्वगिन्द्रिय से होने वाले द्रव्य-प्रत्यक्ष के प्रति नहीं। वायु का स्पर्शन अर्थात् त्वक्-इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष होता है। किन्तु यह इसलिए प्रामाणिक नहीं मालूम होता कि “मुझे वायु का स्पर्श हो रहा है” इस प्रकार के वाक्य का अर्थ यही हो सकता है कि मुझे वायुगत स्पर्श का साक्षात्कार हो रहा है। क्योंकि स्पर्श तो वायुगत गुण होगा, वह मुझे क्या होगा? हाँ उसका प्रत्यक्ष त्वगिन्द्रिय से हो सकता है या, स्पर्श अंश में वायु का विशेषण होने पर भी उसे दूर से होने वाले “यह चन्दन सुगन्ध-युक्त है” इस प्रकार के अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष स्थल के समान वायु-सम्बन्ध का अलौकिक मान भी माना जा सकता है। इसी प्रकार “मैं वायु का स्पर्श कर रहा हूँ” इस प्रकार के ज्ञान-स्थल में भी समझना चाहिए।

### रूप के प्रभेद

रूप सात प्रकार का है—उजला, काला, पीला, लाल, हरा, मटमैला और चित्र। इन सात प्रकार के अन्दर उजले को छोड़ कर अन्य सभी प्रकार के रूप केवल किसी-न-किसी पृथिवी के होते हैं। उजलापन पृथिवी के अनिरिक्त जल और तेज में भी होता है। उजले को ही शुक्ल भी कहा जाता है। उसके दो भेद होते हैं, भास्वर शुक्ल और अभास्वर शुक्ल। प्रकाशक शुक्ल का नाम “भास्वर शुक्ल” और अप्रकाशक शुक्ल का “अभास्वर शुक्ल” है। भास्वर शुक्ल तेज में है क्योंकि उससे वस्तु का प्रकाशन होता है। किन्तु जल में अभास्वर शुक्ल है क्योंकि उसमें समीपवर्ती वस्तु की बात क्या, अँधेरे में अपना प्रकाशन भी नहीं होता। वायु, आकाश आदि में कोई रूप नहीं है।

आकाश की ओर देखने पर जो नीलापन दिखाई देता है उसके सम्बन्ध में दो मत पाये जाते हैं। एक यह कि आँख की किरणें ऊपर जाते-जाते जब ऊपर नहीं जा सकती नीचे को लौटती हैं तब उन्हें ही लोग देवते हैं। आँख की पुतली काली होने के कारण किरणें भी काली दिखाई दे सकती हैं। कुछ लोगो का कहना है कि जिनकी आँख की पुतली काली नहीं, भूरे रंग की होती है वे भी ऊपर नील रूप देवते हैं, अतएव उक्त मत ठीक नहीं। किन्तु सुमेरु के इन्द्रनील-मणिमय शिखर की छाया विस्तृत प्रमाण्डल पर पड़ती है, उसे ही लोग आकाश का नील रूप समझते हैं। जो भी कुछ हो, आकाश में कोई रूप नहीं है, यह सभी दार्शनिक मानते हैं।

अग्नि में यद्यपि लाल और सोने में पीला रूप देखने में आता है तथापि उसे औप-  
धिक समझना चाहिए। अर्थात् वह रूप तत्सम्बन्धित पृथिवी का है जो देखा जाता है।  
पके हुए जामुन-फल के रूप को काला, चम्पा पुष्प के रंग को पीला, सूत्र परे  
हुए विम्बा-फल के रूप को टाल, कच्चे आम के रूप को हरा, बादाम के छिलके के  
रूप को घूसर कपड़ा, और विभिन्न रंगवाले अवयवों से बने हुए द्रव्य, जैसे गर्लावे,  
सत्तरञ्जी आदि के रूप को चित्र कहा जाता है। यमुना-जल जो काला मालूम  
पड़ता है उसका कारण यह नहीं है कि उसमें नीलिमा है, किन्तु उस जल में काले  
पार्थिव-कण की मात्रा अधिक होने के कारण नीलापन दोग पड़ता है, जैसे गेरू  
की मात्रा से निकटने वाला जल लाल मालूम पड़ता है। तत्त्वतः वह जल का अपना  
रूप नहीं होता।

कुछ लोग चित्र नामक स्वतन्त्र रूप नहीं मानते। उनका कहना है कि एक अव-  
यवी के विभिन्न अवयवों में जो विभिन्न रूप हैं उन्हें ही लोग चित्र शब्द से पुकारते हैं।  
तत्त्वतः कोई चित्र नाम का रूप नहीं है। किन्तु यह इसलिए माननीय नहीं हो सकता  
कि यदि अवयवी अर्थात् कम्बल, सत्तरञ्जी आदि में रूप न माना जायगा, उनके  
अवयवों में ही रूप माना जायगा तो उन का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। क्योंकि  
जिस द्रव्य में रूप नहीं होता उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि  
उक्त अवयवों में ही विभिन्न तत्त्व रूप मान लेंगे, तो यह भी कठिन है। क्योंकि  
रूप कभी अव्याप्यवृत्ति अर्थात् एक देश में रहनेवाला नहीं पाया जाता। जहाँ रहेगा  
अपने पूरे आश्रय में रहेगा, ऐसा नहीं कि एक ओर रहे और एक ओर नहीं।  
अतः एक ही आधार में तत्त्व रूप रहेंगे भी और न भी रहेंगे यह नहीं हो सकता।  
यदि कहा जाय कि जैसे मनुष्य को स्थान अधिक मिल जाता है तो वह पाँव फैलाकर  
बैठता है और कम स्थान मिलने पर सिकुड़ कर भी बैठता है। उसी प्रकार अन्यत्र  
एक-एक रूप पूरे आश्रय को भले ही व्याप्त करके बैठे, किन्तु उक्त-चित्र रूप प्रतीति  
स्थल में नाना रूपों का सिकुड़कर एक जगह बैठना इसलिए संगत नहीं होगा कि  
किसी वस्तु का स्वतन्त्र अस्तित्व स्वतन्त्र बुद्धि के आधार पर माना जाता है।  
चित्र रूप वाली वस्तु के साथ चाक्षुषयोग होने ही यह "चित्र वर्ण" है इस प्रकार  
ज्ञात होता है। ऐसा नहीं होता कि यह लाल भी है और काली भी। अतः चित्र रूप  
को स्वतन्त्र मानना ही उचित है। और भी एक ध्यान देने योग्य बात यह है कि  
जब यह "चित्र वर्ण नहीं है" इस प्रकार का ज्ञान किसी को होता है, तो "यह चित्र  
वर्ण है" इस प्रकार का ज्ञान नहीं होता, यह बात सभी लोग जानते हैं। बिना  
चित्र रूप माने ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि "यह चित्र नहीं है" इस ज्ञान में "यह

काला है", "यह पीला है" इत्यादि ज्ञान नहीं होते जा सकने। अतः चित्ररूप स्वतन्त्र मानना ही उचित है।

उक्त गान प्रकार के रंगों को उद्भूत, अद्भूत और अभिन्न उन तीन भागों में विभक्त समझना चाहिये। उद्भूत का अर्थ है प्रकट, अद्भूत का अर्थ है अप्रकट और अभिन्न का अर्थ है निर्गोष्ठित। यद्यपि अभिन्न भी अप्रकट होता है तथापि अनुद्भूत वह होगा जो स्वतः अप्रकट होगा और अभिन्न वह वस्तु होगी जो पर-सम्पर्क-प्रयुक्त अप्रकट होगा। फूल, फल आदि सभी वस्तुओं में देने वाले रंगों में नील, पीत आदि रूप उद्भूत हैं। आग, कान आदि में रहने वाले रूप हैं अनुद्भूत। सूर्य आदि के रूप अभिन्न हैं। क्योंकि किसी वस्तु के रंग देने के कारण न देना जाना ही अभिन्न है। पृथिवी का पीत रूप देने जाने के कारण ही उसके भीतर छिपे हुए तेज-स्वरूप सूर्य का रूप नहीं देना जाना। दिन में सूर्य से अनिर्वक्त प्रह, नक्षत्र आदि का रूप भी इसीलिए नहीं देना जाना कि वह अभिन्न रहता है। क्योंकि प्रकट सूर्य-प्रकाश के देने जाने के कारण नक्षत्र-प्रकाश नहीं देना जाता।

इस रीति में रूप इनकी प्रकृति के होते हैं, जैसे उद्भूत शुक्ल, अनुद्भूत शुक्ल, अभिन्न शुक्ल, उद्भूत नील, अनुद्भूत नील, अभिन्न नील इत्यादि। पृथिवी में भी अग्नि-संयोग में नील, पीत आदि विभिन्न रूप कम से उत्पन्न होते हैं। इस तरह रूप का परिवर्तन कुछ लोग परमाणु मात्र में ही मानते हैं, द्रवण्य आदि अवयवी में नहीं। उनका कहना है कि अग्नि के भीतर घट आदि रंगने पर वेगवान् अग्नि के संयोग से उस घट के सारे परमाणु विकसित हो जाते हैं। फिर परमाणुओं में ही पूर्ण रूप का ताप होकर नूतन रूप उत्पन्न होता है। कुछ अन्य लोगों का कहना है कि अवयवी में भी अग्नि-संयोग से रूप बदलता है। अग्नि-संयोग के समान सूर्य-किरण के संयोग में भी रूप का परिवर्तन होता है। स्वल्परमल का एक भेद ऐसा पाया जाता है जिसकी कली तो मफेद होती है परन्तु सूर्य-किरणों के प्रभाव में वह धीरे-धीरे लाल हो जाता है। सूर्य-किरण का मृदु प्रभाव इस पर इतना पड़ता है कि घर में तोड़ कर रंगने पर भी धीरे-धीरे यह लाल हो जाता है। फल का रूप-परिवर्तन तो अति स्पष्ट है। जलीय और तैजस परमाणुओं के रूप नित्य होते हैं और अन्य तदीय रूप अनित्य होते हैं।

रस गुण

जिस गुण का प्रत्यक्ष जित्वा से होता है वह रस है। जित्वा से यद्यपि रस में रहने वाली "रसत्व" जाति का भी प्रत्यक्ष होना है, क्योंकि जो वस्तु जिस इन्द्रिय से

प्रत्यक्ष की जानी है उममें रहनेवाली जाति भी उनी इन्द्रिय में प्रत्यक्ष होती है। जैसा रूप और उममें रहनेवाली रूपत्व नाम की जाति ये दोनों ही आँस से प्रत्यक्ष होते हैं। तथापि रमत्व जानि गुण नहीं है। गुण तो रूप, गन्ध आदि भी हैं, किन्तु वे जिह्वा से प्रत्यक्ष नहीं होते। अतः जिह्वा से प्रत्यक्ष होने वाले गुण को रस कहना सर्वथा उचित है। रस पृथिवी और जल इन दो द्रव्यों में रहता है। तेज, वायु आदि द्रव्यों में कोई भी रस नहीं है। रस घट्ट, इच्छा अर्थ में भी प्रयुक्त होता पाया जाता है किन्तु यहाँ उसे नहीं समझना चाहिए। "इक्षुरस" "नीरस" आदि शब्द यद्यपि रस अर्थ में भी प्रयुक्त होते हैं, तथापि यहाँ का रस शब्द रस युक्त द्रव्य अर्थ में गौण रूप में प्रयुक्त होता है। तत्तत् ग्राह्य पदार्थ जो खाये जाने पर शरीर में उपकार वा अपकार पहुँचाने है उसका प्रधान कारण रस ही है।

रस के प्रभेद

रस छ. प्रकार के होते हैं। जैसा (१) मधुर, (२) अम्ल, (३) लवण, (४) कटु, (५) कषाय और (६) तिक्त। मधुर का मीठा और अम्ल का खट्टा, लवण का नमकीन, कटु का कड़वा, कषाय का कर्मला और तिक्त का तीता अर्थ समझना चाहिए। इक्षु, गुड़, द्राक्षा आदि में मधुर, नीबू आदिमें अम्ल, नीम में लवण, लाल और काली मिर्च में कटु, हरीतकी आमलकी आदि में कषाय और करेला, नीम, चिरामना आदि में तिक्त रस समझना चाहिए। देश-भेद से कुछ लोग लाल या काली मिर्च आदि के रस को तिक्त (तीता) और नीम के रस को कटु (कड़वा) कहते हैं, परन्तु यह उचित नहीं है। क्योंकि सरसों के तेल को "कड़ुआ तेल" प्रायः सभी लोग कहते हैं, किन्तु इसमें नीम के समान रस नहीं होता। मिर्च के समान झाल उसमें अवश्य होता है। संस्कृत में "तिक्तं कार्श्वेल्लजरात्" अर्थात् करेले का रस तीता होता है ऐसा प्रयोग पाया जाता है, अतः मानना होगा कि नीम का रस कटु नहीं है किन्तु मिर्च का है। पाक से रस का परिवर्तन पार्थिव पदार्थ में उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार रूप का।

मधुर आदि रसों को भी उद्भूत, अनुद्भूत और अभिभूत इन तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। तदनुसार रस के भेद अठारह होंगे। गुड़ आदि के रस को उद्भूत, जिह्वा के रस को अनुद्भूत और नीबू आदि मिले हुए रस को अभिभूत समझना चाहिए। अम्ल रस पृथिवी में ही होने के कारण, मानना होगा कि नीबू निचाड़े हुए जल में उपलब्ध होने वाला खट्टापन उसमें मिले हुए पृथिवी भाग का है, उससे अभिभूत होने के कारण जल का रस वहाँ उपलब्ध नहीं होता है। पृथिवी और जल इन दोनों में ही रस रहते हैं, जिनमें जल में केवल मधुर रस माना जाता

है। यद्यपि जल में मधुर रस यों स्पष्टतः उपलब्ध नहीं होना तथापि किमी कपाय रसवाले आमलकी, हरीतकी फल आदि गाने के अनन्तर जल का मधुर रस उपलब्ध होता है। ऐसा होने का कारण यह है कि जिह्वा के ऊपर एक प्रकार का पित्तद्रव्य का ऐसा लेप पड़ा रहता है, जिनमें जल में अस्पष्ट रूप में विद्यमान मधुर रस का प्रत्यक्ष नहीं हो पाना। जबकि हरीतकी आदि कपाय रसवाले द्रव्य के मयोग में यह लेप नष्ट हो जाता है तो शुद्ध जिह्वा में उम जल के मधुर रस का साक्षात्कार होता है। यदि कहा जाय कि जल और मुँह की गर्मी के सम्पर्क से हरीतकी में ही मधुर रस की उत्पत्ति क्यों न मान ली जाय? तो यह इसलिए उचित नहीं होगा कि जब पानी के साथ बिना हरीतकी में मधुर रस उपलब्ध नहीं होना तो वहाँ मधुर रस मान कर एक आधार में दो प्रकार का रस मानने की अपेक्षा दो विभिन्न रस मानना, अर्थात् हरीतकी में कपाय और जल में मधुर मानना ही उचित होगा। कुछ अनुभवियों का इस सम्बन्ध में कहना है कि किमी चाँदी के पात्र को यदि ऊँचाई पर आकाश में रखा जाय और उसमें मेघ-जल गिरे तो उमेषीने से उसकी मधुरिमा स्पष्ट प्रतीत होती है।

कुछ लोग जल को नीरस मानते हैं, उनका कहना है कि जँमे जल का कोई वास आकार नहीं होता, आधार के आकार में ही वह आकारवान् होता है, उमी प्रकार जल में कोई अपना रस नहीं है, वह जिस रस वाले द्रव्य में मिलता है, उमी के रस से रसवाला हो जाता है। परन्तु यह इसलिए समुचित प्रतीत नहीं होता है कि रस प्रधान पोषक तत्त्व है, वह यदि जल में न होता तो उसमें शरीर का पोषण नहीं होता। तृपा की शान्ति कमी नहीं हो पाती। अतः जल में रस मानना चाहिए और उसे पूर्वोक्त युक्तियों के आधार पर मधुर ही मानना चाहिए। जिस पत्थर आदि पृथिवी-खड में रस का सुस्पष्ट भान नहीं होता है उसमें अनुत्कट गन्ध के समान अनुत्कट रस मानना चाहिए। रस नित्य एव अनित्य दो भागों में विभक्त है। नित्य रस जलीय परमाणु में होता है, अन्यत्र सब जगह अनित्य रस रहता है।

### गन्ध गुण

जिस गुण का प्रत्यक्ष घ्राण से होता है वह गन्ध है। घ्राण से गन्धत्व जाति का भी प्रत्यक्ष होता है। किन्तु वह गुण नहीं है। गुण तो रूप, रस आदि भी है, किन्तु उनका घ्राण से प्रत्यक्ष नहीं होता। गन्ध केवल पृथिवी में ही होती है, जल-तेज आदि में नहीं। पाक से अर्थात् तेज के संयोग से पृथिवी में रूप, रस आदि के समान गन्ध का भी परिवर्तन होता है। कोई फल कच्ची अवस्था में जैसी गन्धवाला होता है पकने पर उसकी गन्ध उससे अन्य प्रकार की हो जाती है, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है।



जहाँ दूरवर्ती किसी पुष्प आदि की गन्ध प्रत्यक्ष की जाती है वहाँ यह माना जाता है कि वायु के झकोरे में पुष्प आदि गन्धमूल पार्थिव-द्रव्य के अणु उड़कर घ्राण के पाम अंतरे हैं। घ्राण के साथ उस रेणु का संयोग होने पर उसमें घ्रात होने वाली गन्ध के साथ भी उसका सम्पर्क हो जाता है। अतः घ्राण से उस गन्ध का प्रत्यक्ष होना है।

### गन्ध के प्रभेद

गन्ध दो प्रकार की होती है, सुगन्ध और दुर्गन्ध। वाञ्छनीय गन्ध का नाम सुगन्ध और अवाञ्छनीय गन्ध का नाम दुर्गन्ध है। गुलाब आदि में रहनेवाली स्पर्शणीय गन्ध सुगन्ध कहलाती है और किसी सड़ी हुई वस्तु या मल-मूत्र आदि की गन्ध दुर्गन्ध होती है। गन्ध को भी उद्भूत, अनुद्भूत और अभिभूत भेद में विभक्त समझना चाहिए। तदनुसार उद्भूत सुगन्ध, अनुद्भूत सुगन्ध, अभिभूत सुगन्ध इत्यादि भेद से उसे छः प्रकार का समझना चाहिए। यद्यपि प्राच्य-पदार्थशास्त्रियों ने इसी प्रकार का विभाग बतलाया है, परन्तु "सु" और "दु" के सम्पर्क से जिस किसी का उत्कृष्ट-अपकृष्ट रूप में भेद किया जाता है, उसका एक मध्यवर्ती तृतीय भेद भी होता है। जैसे मुरूप और कुरूप के बीच साधारण रूप का भी एक भेद होता है। अतः गन्ध का तृतीय भेद भी मानना चाहिए, जैसे कच्चे "कटहल" आदि की गन्ध होती है। इसे भी उद्भूत, अनुद्भूत, अभिभूत तीन भेदों में विभक्त करने पर गन्ध की प्रकार की हो जायगी।

वस्तुतः गन्ध के सुगन्ध-दुर्गन्ध भेद से भी तात्त्विक विभाग करना कठिन है क्योंकि जो एक प्राणी के लिए सुगन्ध होती है वही अपर के लिए दुर्गन्ध हो जाती है और जो उसके लिए दुर्गन्ध होती है वही इसके लिए सुगन्ध होती है। ऐसी परिस्थिति से इस विभाग को तात्त्विक नहीं कहा जा सकता। किन्तु सभी की दृष्टि में कोई गन्ध वाञ्छनीय और कोई अवाञ्छनीय होती है, इसी विचार से यहाँ सुगन्ध-दुर्गन्ध का विभाग किया गया है। यद्यपि वायु का नाम "गन्धवाह" है किन्तु तत्त्वतः उसमें गन्ध नहीं होती अपितु उससे उड़ायी गयी पार्थिव रेणुओं में सुगन्ध का दुर्गन्ध हुआ करती है, जिसका घ्राणज प्रत्यक्ष प्राणियों को होता है। फलतः गन्ध गुणधुक्त पार्थिव द्रव्यों के सम्पर्क से ही वायु को "गन्धवाह" कहा जाता है। गन्ध निरव्य-अनिरव्य रूप में विभक्त नहीं की जा सकती। क्योंकि पार्थिव परमाणुओं में भी पाक में उसका परिवर्तन होता है।

### स्पर्श गुण

जिस गुण का प्रत्यक्ष केवल त्वक् इन्द्रिय से हो, वह है स्पर्श। त्वगिन्द्रिय के

स्पर्शत्व जानि का भी प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वह गुण नहीं है। गुण तो रूप, रस आदि भी है किन्तु ये त्वक् इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने वाले नहीं हैं। गवाग, विभाग आदि गन्ध भी है और त्वगिन्द्रिय-ग्राह्य भी, किन्तु केवल त्वक् से उनका प्रत्यक्ष नहीं होता है। यद्यपि जैसे त्वक् से उनका प्रत्यक्ष भिया जाता है, उर्मा प्रकार वक्षु से भी किया जाता है। दो द्रव्यों में होने वाले संयोग को जैसे कोई जल्यो टटालकर समझता है, जो गन्धाले उसे देखने भी है, अतः संयोग-विभाग आदि रस केवल त्वक् से ग्राह्य नहीं कहा जा सकता। स्पर्श पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार द्रव्यों में रहता है। आकाश आदि में यह इगल्लि नहीं माना जा सकता कि उनमें स्पर्श का विर्मा रस अनुभव नहीं होता। यह स्पर्श पार्थिव, जलीय आदि पदार्थों तक में रहता है, किन्तु उसका प्रत्यक्ष इगल्लि नहीं होता कि पदार्थों और दृश्यगुण में महत्त्व नहीं होता। गुण के प्रत्यक्ष के लिए आश्रयभूत द्रव्य में महत्त्व का होना अपेक्षित है। केवल स्पर्श के लिए ही ऐसी बात नहीं, रूप आदि के विषय में भी ऐसी ही समझना चाहिए। जो रस वायु का "स्पर्शन" प्रत्यक्ष मानने है उनके मन में त्वगिन्द्रिय से होनेवाले द्रव्य-प्रत्यक्ष में उद्भूत स्पर्श कारण माना जाता है। अतः वायु में रूप के न होने पर भी स्पर्श होने के कारण उसका त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है।

### स्पर्श को प्रभेद

स्पर्श को तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। जैसे उष्ण स्पर्श शीत स्पर्श और अनुष्णाशीत स्पर्श। गरमी का नाम है उष्ण स्पर्श, और ठण्डक को कहते हैं शीतल स्पर्श अथवा शीत स्पर्श। अनुष्णाशीत वह स्पर्श है जिसे न तो गरम कहा सकता है और न ठण्डा। पृथिवी और वायु में अनुष्णाशीत स्पर्श रहता है। जल में शीतल और तेज में उष्ण। चन्द्रमा की किरणों में जो शीतल स्पर्श का भान होता है उसका कारण यह है कि वह मण्डल हिम-बहुल है, अतः जल के शीतल स्पर्श में चन्द्र के तेज का उष्ण स्पर्श अभिभूत हो जाता है। सुवर्ण में पार्थिव स्पर्श से तेज का स्पर्श अभिभूत हो जाने के कारण ही उष्ण स्पर्श का भान नहीं होता। जल में जो उष्ण-स्पर्श का भान होता है वह तेज के संयोग में ही होता है, यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है। वायु में जो ठण्डक अथवा गरमी मालूम होती है वह भी जल और तेज का सम्पर्क होने पर ही होती है। स्पर्श को पाकज और अपाकज दो भेदों में विभक्त किया जा सकता है। पाकज स्पर्श वह है जो अग्नि अथवा सूर्य आदि के संयोग से उत्पन्न होता है। अपाकज वह है जो उक्त प्रकार के तेज के संयोग के बिना होता है। जैसे अग्नि में पकाने पर जो घड़े का स्पर्श होता है वह "पाकज" है और बिना पकाये घड़े में जो स्पर्श होता है वह अपाकज है। कपड़े आदि में सर्वथा अपाकज

ही स्पर्श होता है। कठिन स्पर्श, कोमल स्पर्श और अकठिन-कोमल स्पर्श इन तीन भागों में भी यह विभक्त किया जा सकता है। कठिन और कोमल स्पर्श पृथिवीमात्र में होते हैं और तृतीय प्रकार का स्पर्श जल, तेज और वायु में। पत्थर आदि वा स्पर्श कठिन और धुनी हुई रूई आदि का स्पर्श कोमल होता है।

कुछ लोग कठिनता और कोमलता को स्पर्श का धर्म अर्थात् स्वभाव न मानकर संयोगगत धर्म मानते हैं। अर्थात् उनका कहना है कि कठिन संयोग और कोमल-संयोग इस प्रकार के भेद संयोग के द्वारा करते हैं, स्पर्श के नहीं। किन्तु यह बात उचित इसलिए प्रतीत नहीं होती कि संयोग यदि कठिन और कोमल द्वारा करे तो छूने के बिना भी केवल आँख से कठिनता और कोमलता का प्रत्यक्ष होना चाहिए। किन्तु ऐसा होता नहीं। लोई या कम्बल में कितनी कोमलता है इसका परिचय लोग उसमें हाथ लगाकर ही करते हैं, दूर में नहीं। यदि वे संयोग के धर्म हों, तो उन्हें आँख से समझना चाहिए क्योंकि संयोग आँख से देखा जाता है। स्पर्श को रूप रस आदि के समान नित्य और अनित्य दो प्रभेदों में भी विभक्त समझना चाहिए। जल, तेज और वायु के परमाणुओं में रहने वाले स्पर्श को नित्य, और समस्त पृथिवी तथा जल, जल, तेज और वायु में उसे अनित्य समझना चाहिए।

### संख्या गुण

“यह एक है, ये दो हैं, ये तीन हैं” इस प्रकार का जो ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग होता है, वह जिस गुण के आधार पर होता है, उस गुण का नाम संख्या है। अर्थात् जिस गुण के आधार पर किसी द्रव्य को गिना जा सके, वह संख्या है। सदा पृथिवी से लेकर मन तक सब में रहती है। यद्यपि “एक रूप”, “दो रस” इस तरह का ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग होता है, जिसके आधार पर मालूम होता है कि संख्या केवल द्रव्य में रहनेवाला गुण नहीं है, किन्तु वह द्रव्य से लेकर अभाव तक में रहनेवाली स्वतन्त्र वस्तु अर्थात् पदार्थ है। तथापि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने उसे द्रव्यमात्र का गुण इसलिए माना है कि यदि उक्त ज्ञान या वाक्य-प्रयोग के आधार पर संख्या को आठवाँ पदार्थ माना जाय तो फिर पदार्थ-संख्या अमीम माननी पड़ेगी। क्योंकि संख्या को आठवाँ पदार्थ तब कहा जायगा जब कि संख्या को भी सात से अधिक एक पदार्थ माना जाय। ऐसा मानने पर संख्या-स्वरूप आधार और उसमें रहनेवाली एकत्व नाम की संख्या को दो पदार्थ मानना होगा। क्योंकि आधार और आधेय एक नहीं हो सकते, फिर पदार्थ नहीं हो जायेंगे। इस तरह मर्यादित जायगी। अनवस्था हो जायगी। अन-मर्याद को अतिरिक्त पदार्थ न मानकर द्रव्यमात्र में रहनेवाला एक गुण मान लेना समीचीन है। रही बात यह कि गुण आदि पदार्थों में मर्यादा का व्यवहार कैसे होता

है ? इसका उत्तर यह है कि द्रव्य में ही अन्य गुण, विद्या आदि पदार्थ भी रहते हैं और संख्या भी रहती है, अतः एक जगह दोनों के रहने के कारण गरया का भान उन गुण आदि पदार्थों में हो जाया करता है। जैसे किसी फल में एकत्व गरया भी रहती है और उसी फल में रूप रस आदि गुण भी रहते हैं अतः गुणमय एकत्व का भान रूप, रस आदि में हो जाने के कारण "यह एक रूप है" "यह एक रस है" इत्यादि वाक्य-प्रयोग होने में कोई बाधा नहीं पड़ती।

यहां एक प्रश्न यह उठ सकता है कि गरया में भी रूप, रस आदि का ज्ञान एवं तदनुरूप वाक्य-प्रयोग क्यों नहीं होता ? अर्थात् "एक रूप, एक रस" इस प्रकार के वाक्य-प्रयोग के समान "एकत्वका रूप" "एकत्वका रस" इस तरह का वाक्य-प्रयोग क्यों नहीं होता ? इसका उत्तर यह है कि "सामानाधिकरण्य" अर्थात् दोनों का एक में होना समान होने पर भी गरया में रहने वाले रूप, रस आदि के 'सामानाधिकरण्य' को प्रतीति-नियामक एवं प्रयोग-नियामक सम्बन्ध नहीं माना जायगा। क्योंकि कल्पना फल के अनुसार हुआ करती है, "एक रूप, एक रस," इस तरह के भान एवं वाक्य-प्रयोग रूप-रस में होने चलें आ रहे हैं, किन्तु "गरया का रूप, एकत्व का रस" इस प्रकार भान या वाक्य-प्रयोग नहीं होने है। अतः सम्बन्ध की कल्पना भी तदनुरूप ही होगी।

यद्यपि "चौबीस गुण हैं", "पांच कर्म हैं" इत्यादि ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग में फिर भी कठिनाई है, क्योंकि नौ द्रव्यों में जो चौबीस गुण रहते हैं उन गुणों में यदि द्रव्य-गत सत्ता को लेकर सत्ता का भान या वाक्य-प्रयोग करें तो गुणों को भी नौ ही कहना चाहिए। क्योंकि द्रव्य तो नौ है, चौबीस नहीं। यदि यह कहा जाय कि अवान्तर प्रकार के अनुसार द्रव्य नौ से अधिक हो जायेंगे, तो फिर भी गुणों को चौबीस कहना कठिन होगा। क्योंकि फिर तो द्रव्य असंख्य होंगे और उनमें रहने-वाले गुणों में असंख्यता का ही भान एवं तदनुरूप वाक्य-प्रयोग उचित होगा। तथापि चौबीस गुण विभाजन का तात्पर्य यह है कि असंख्य द्रव्यों का रूप आदि गुणयुक्त होने के आधार पर वर्गीकरण करने पर उनकी संख्या चौबीस हो सकेगी और उस संख्या को लेकर गुणों को भी चौबीस कहा जा सकेगा, ऐसा अगत्या समझना चाहिए। कुछ लोगों का कहना है कि गुण आदि में जिस संख्या का भान या वाक्य-प्रयोग होता है वह तत्त्वतः गुणरूप संख्या नहीं है, किन्तु "अपेक्षाबुद्धिविषयता" अर्थात् "यह एक है, यह एक है" इस प्रकार होने वाली अपेक्षाबुद्धि नामक ज्ञान की विषयता है। परन्तु यह कहना इसलिए कठिन है कि गुण आदि में "यह एक है, यह एक है, इस प्रकार का ज्ञान ही पहले कैसे होगा ? यदि भ्रम मान कर उसमें विषयता

छापी जाय, तो सभी को भ्रान्त मानना होगा, क्योंकि ऐसा प्रयोग सभी करते हैं। फिर तो संख्या का ही मान एवं प्रयोग गौण रूप में क्यों न मान लिया जाय, व्यर्थ उक्त विषयतास्वरूप संख्या मानने का प्रयोजन क्या है? तब तो उसके बारे में भी प्रश्न उठेगा कि वह क्या वस्तु है। कुछ लोग “स्वरूप” नामक खास सम्बन्ध से संख्या का अस्तित्व सभी पदार्थों में मानते हैं और उसी के आधार पर उक्त प्रयोग का सम्पादन करते हैं।

### संख्या के प्रभेद

यों तो संख्या में संख्या न होने के कारण संख्या का प्रभेद नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रभेद संख्या के आधार पर ही कहा जा सकता है। तथापि उक्त रीति से गौण भावों में संख्या में संख्या रह सकती है। अतः प्रभेद भी कथञ्चित् कहा जा सकता है। एकत्व, द्वित्व से लेकर परार्ध पर्यन्त संख्या होती है, फलतः संख्या को भी परार्धसंख्यक समझना चाहिए। कुछ लोगों का कहना है कि एक को ही द्विगुणित करने पर दो होते हैं और इस प्रकार दशगुणित करने पर दशत्व हो जाता है। दशत्व में वैलक्षण्य स्फुट हो आता है अतः दशत्व स्वतन्त्र संख्या है। इसी प्रकार दश को दशगुणित कर देने पर “शतत्व” नाम की स्वतन्त्र संख्या होती है। बीच की संख्याएँ स्वतन्त्र नहीं हैं, अतः एकत्व, दशत्व, शतत्व, सहस्रत्व, अयुतत्व, लक्षत्व, निरयुतत्व, कोटित्व, अबुदत्व, वृन्दत्व, खर्वत्व, निखर्वत्व, शंखत्व, पञ्चत्व, सागरत्व, अन्त्यत्व, मध्यत्व और परार्धत्व इस तरह संख्या के अठारह प्रभेद समझने चाहिए। परन्तु ये प्रभेद इसलिए संगत नहीं मालूम होते कि जब “ये दो हैं, ये तीन हैं” इस प्रकार द्वित्व-त्रित्व आदि विषयक ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार “ये दश हैं” यह ज्ञान या वाक्य-प्रयोग होता है, फिर क्या कारण बतलाया जा सकता है कि दशत्व तो स्वतन्त्र संख्या है और द्वित्व आदि स्वतन्त्र संख्या नहीं?

कुछ लोगों का कहना है कि संख्या केवल नौ है, यही कारण है कि “अंक” शब्द से नौ संख्या का बोध हुआ करता है। किन्तु यह भी उचित इसलिए नहीं है कि दस, ग्यारह आदि कहने से तुरत तत्संख्यक द्रव्य को श्रोता समझा जाता है। नौ और एक, नौ और दो, इस प्रकार का ज्ञान, कोई समझदार इससे नहीं करता। कुछ लोगों का कहना है कि संख्या का कोई भेद नहीं है, वह केवल एकत्व रूप है। द्वित्व का अर्थ होता है दो एकत्व; इसी प्रकार त्रित्व, चतुष्ट्व आदि परार्धत्व पर्यन्त समझना चाहिए। किन्तु यह इसलिए संगत नहीं कि “ये दो हैं” ऐसा कहने से दोनों ही द्रव्यों में एक दण्डायमान द्वित्व प्रतीत होता है। यदि दो एकत्व ही द्वित्व हो तो यह अलग-अलग एक में ही प्रतीत हो सकेगा, मिलित में नहीं, अतः दोनों आपस में

में अनुगत होकर रहने वाला द्वित्व मानना चाहिए। इसी प्रकार त्रित्व, चतुष्ट्व आदि के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए।

हाँ, एक बात जरूर है कि जब तक द्रष्टा को दोनों आश्रयों में प्रत्येक के लिए “यह एक है” और “यह एक है”, इस प्रकार एकत्व का “अपेक्षाबुद्धि” नामक ज्ञान नहीं हो लेता, तब तब तक उन दो आश्रयों में द्वित्व सख्या की उत्पत्ति नहीं होती। इसी प्रकार त्रित्व आदि स्थलों में भी होता है। यह इसलिए कि और व्यक्ति की तो बात क्या? जो पहले उक्त अपेक्षाबुद्धि के सहारे दो वस्तुओं को “ये दो है” इस प्रकार देखे रहता है, वह भी तब तक उन्हें दो नहीं समझता है जब तक दोनों को एक-एक करके फिर देख नहीं लेता, अतः अपेक्षाबुद्धि, द्वित्व आदि सख्याओं की उत्पत्ति में कारण है और उसके नष्ट होने पर द्वित्व आदि का भी नाश हो जाता है। यदि फिर उनमें द्वित्व की उत्पत्ति करके “ये दो है” इस प्रकार समझना हो तो अपेक्षाबुद्धि करनी चाहिए, तब द्वित्व उत्पन्न होगा। यही प्रक्रिया त्रित्व, चतुष्ट्व से लेकर परार्धत्व पर्यन्त के लिए समझनी चाहिए। कुछ लोगों का कहना है कि पर-पर सख्या की उत्पत्ति में पूर्व-पूर्व सख्या भी कारण है। जैसे त्रित्व की उत्पत्ति तब होगी जबकि पहले द्वित्व की उत्पत्ति हो लेगी। इसी प्रकार आगे-आगे भी होता है। इसका अभिप्राय यह है कि “दो एक तीन” और “तीन एक चार” इस प्रकार परवर्ती सख्याओं का ज्ञान होता है अतः अव्यवहितपूर्ववर्ती सख्या को भी परवर्ती सख्या की उत्पत्ति का कारण मानना चाहिए, परन्तु ऐसा होने पर अपेक्षाबुद्धि के आकार में भव जगह भेद मानना पड़ेगा। जैसे द्वित्व की उत्पत्ति के लिए “यह एक है और यह एक है” इस प्रकार और त्रित्व के उत्पत्तिस्थल में “ये दो है और यह एक है” इस प्रकार विलक्षण-विलक्षण आकार के ज्ञान को कारण और उसके नाश से द्वित्व आदि का नाश मानना होगा। अपेक्षाबुद्धि की अनुगत व्याख्या कठिन हो जायगी, फिर उसे कैसे कारण माना जा सकेगा? ।

कुछ लोग उक्त सख्याओं से अतिरिक्त बहुत्व नाम की सख्या मानते हैं। उनका कहना है कि जहाँ कोई भी वस्तु अधिक सख्या में एकत्र होती है वहाँ “ये बहुत है” इस प्रकार बहुत्व नामक सख्या को विषय करने वाली प्रतीति होती है, एवं तदनु-रूप वाक्य-प्रयोग भी होता है। अतः मानना होगा कि बहुत्व नाम की कोई सख्या अतिरिक्त है। अतिरिक्त इसलिए कि वैसे स्थल में शतत्व, सहस्रत्व आदि की प्रतीति न होने पर भी बहुत्व की प्रतीति होती है। परन्तु वस्तुस्थिति यह है कि बहुत्व सख्या तो है किन्तु अतिरिक्त नहीं। अर्थात् त्रित्व से लेकर परार्धत्व पर्यन्त सख्याएँ सभी बहुत्व रूप हैं। इसीलिए संस्कृत-वैयाकरण एकवचन, द्विवचन और बहुवचन तीन

ही वचन मानते हैं। अर्थात् तीन से लेकर जितनी भी ज्ञातव्य किंवा वक्तव्य वस्तुएँ हो, उन्हें "बहुत" इस प्रकार समझते एवं बोलते हैं। इस सम्बन्ध में प्रबल प्रक्ति यह है कि बहुतों में भी अपेक्षाकृत उत्कर्षाधिक्य बतलाने के लिए "बहु", "बहुतम" इस प्रकार के प्रयोग पाये जाते हैं। स्वतन्त्र संख्याओं में यह बात नहीं होती। कभी कोई त्रि, त्रितर, त्रितम, ऐसा प्रयोग नहीं करता है। उन्हीं प्रकार यदि बहुत्व भी स्वतन्त्र संख्या होती तो "तर" और "तम" लगाकर बहुत्व उत्कर्षाधिक्य नहीं बतलाया जा सकता। किन्तु संस्कृत में ही नहीं हिन्दी में भी बहुत और "बहुतेरे" इस प्रकार तारतम्यबोधक प्रयोग होते हैं। अतः मानना होगा कि बहुत्व कोई स्वतन्त्र संख्या नहीं है, किन्तु त्रित्व से लेकर पराद्धत्व पर्यन्त संख्या रूप ही वह है। अतः एक से कां यदि बहुत कहेंगे तो उससे अधिक कां बहुततर कह सकेंगे।

कुछ लोग केवल एकत्व मात्र ही सत्या मानते हैं। उनका कहना है कि दो एकत्व का नाम द्वित्व और तीन एकत्व का नाम त्रित्व होता है। इसी प्रकार आगे भी है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि एक-एक समझने के अन्तर जब कि "ये दो हैं" इस प्रकार स्वतन्त्रबुद्धि होती है और वैसा व्यवहार होता है, फिर उस द्वित्व को कैसे स्वतन्त्र संख्या न मानेंगे? दूसरी बात यह भी है कि द्वित्व आदि यदि स्वतन्त्र सत्याएँ नहीं, तो "दो एकत्व" ही कैसे कहा जा सकेगा? गौणप्रयोग कभी मुख्य प्रयोग के बिना नहीं हो सकता। यह पहले भी बतलाया गया है।

### परिमाण गुण

"यह इतना है", "यह इतना बड़ा है", "यह इतना छोटा है" इस प्रकार का ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग जिस गुण के आधार पर हो उस का नाम परिमाण है। सर यह है कि इयत्ता अर्थात् "इतनापन" का ही नाम है परिमाण। "पाँच हाथ के कपड़े, दस हाथ के कपड़े" इत्यादि ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग-स्थल में "पाँच हाथ, दस हाथ" इसके द्वारा परिमाण समझा जाता है। यह परिमाण पृथिवी से लेकर मन पर्यन्त ती द्रव्यों में रहता है। क्योंकि कोई-न-कोई परिमाण सब द्रव्यों में पाया जाता है। परिमाण में यह विशेषता है कि इसका नाश तब तक नहीं होता जब तक आश्रय-द्रव्य नष्ट नहीं हो जाता है। जैसे घड़ा जब तक रहेगा तब तक उसका परिमाण भी उसमें बना ही रहेगा, बदलेगा नहीं। यदि घड़े से कुछ रेणुओं को अलग कर दिया जाय तो मानना होगा कि वह घड़ा अब नहीं रह गया जो कि पहले था। अतः उसका परिमाण बदलने पर भी उक्त नियम में कोई बाधा नहीं। यदि यह कहा जाय कि जहाँ पहले एक मंजिल का घर था, कुछ रोज बाद दूसरी मंजिल का निर्माण हुआ, वहाँ पूर्व घर के रहते हुए ही परिमाण कैसे बदल जाता है? वह घर बड़ा

और ऊँचा कैसे हो जाता है ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि अब यह वह मकान नहीं है जिसका परिमाण बढ़ गया है, यह तो उससे दूसरा हो गया है इसलिए परिमाण बदलना भी स्वाभाविक है । वह पहला घर इस बड़े घर का एक अवयव बन गया, जिसमें अन्य ईंटें आदि अवयवों को जोड़ कर यह अन्य अवयवी निर्मित हुआ है । इसके परिमाण को उसका परिमाण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह परिमाण उस परिमाण का कार्य होता है । कार्य और कारण को एक नहीं कहा जा सकता ।

यदि कहें कि जहाँ छोटे पट में और तन्तु जोड़ कर पूर्वापेक्षया बड़ा पट बनता है वहाँ तो पूर्ववर्ती छोटे पट के रहते हुए ही पट का परिमाण बदल जाता है, वह बड़ा हो जाता है । फिर कैसे यह माना जाय कि पूर्वद्रव्य का नाश और द्रव्यान्तर के उत्पन्न हुए बिना परिमाण नहीं बदलता है ? इस प्रश्न का उत्तर है कि अधिक तन्तु जोड़कर पट-निर्माण करने के समय, तन्तुओं को बैठाने के लिए "वेमा" से आघात किया ही जायगा, उससे पूर्ववर्ती पट के अवयवभूत तन्तुओं में क्रिया अवश्य होगी, फिर तो विभाग और पूर्वसंयोग का नाश उन तन्तुओं में मानना ही पड़ेगा । जब कि संयोग का नाश होगा तो उस असमवायिकारण के नाश से पूर्वपट का नाश मानना पड़ेगा । अतः वहाँ भी पूर्वपट का नाश और पटान्तर का उत्पादन होकर ही उस परवर्ती पट में पूर्वपट के परिमाण से अन्य परिमाण होता है, ऐसा मानना चाहिए । किन्तु यह उत्तर सब जगह लागू नहीं हो सकेगा, जैसे, पहले दिये हुए मकान रूप दृष्टान्त-स्थल में ; क्योंकि वहाँ पूर्ववर्ती-मकान के अवयवों में क्रिया की उत्पत्ति न होने हुए भी आगन्तुक अवयव के साथ "नोदन" नामक संयोग होकर बड़े मकान बन सकते हैं । इसमें अभिघात की अपेक्षा नहीं होगी, अतः एतादृश परिस्थिति में पूर्वोक्त समाधान ही अवलम्बनीय होगा ।

### परिमाण के प्रभेद

परिमाण के चार प्रभेद हैं । यथा (१) अणुत्व, (२) दीर्घत्व, (३) महत्त्व और (४) ह्रस्वत्व । इनमें अणुत्व और महत्त्व एवं ह्रस्वत्व और दीर्घत्व परस्पर विरोधी होते हैं । अणुत्व के दो भेद हैं, परमाणुत्व और मध्यमाणुत्व । परमाणुत्व उस द्रव्य में माना जाता है जो कि निरवयव होने के कारण सर्वथा अविभाज्य होता है । जिसकी निरवयवता और नित्यता आदि का विचार द्रव्य-ग्रन्थ में पृथ्वी के विचार-स्थल पर ही चुका है । मध्यमाणुत्व दो परमाणुओं के संयोग से बने हुए द्रव्यों में होता है । त्र्यणुक, चतुरणुक आदि में अणुत्व तत्त्वतः नहीं रहता है । वहाँ पञ्चाणुक की अपेक्षा से चतुरणुक को और चतुरणुक की अपेक्षा से त्र्यणुक को जो अणु कहा



जाता है, सो औपचारिक रूप में अपकृष्ट-महत्त्व को ही अणुत्व कह दिया जाता है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए । महत्त्व भी दो प्रकार का है । परम-महत्त्व और मध्यम-महत्त्व । परममहत्त्व आकाश, काल, दिक् और आत्मा में रहा करता है । मध्यम-महत्त्व अर्थात् अपकृष्ट महत्त्व महापृथिवी आदि से लेकर त्र्यणुक तक में रहता है ।

ह्रस्वत्व भी उत्कृष्ट और अपकृष्ट भेद से दो प्रकार का है । उत्कृष्ट ह्रस्वत्व वही रहता है जहाँ परमाणुत्व रहता है, अर्थात् उत्कृष्ट ह्रस्व भी परमाणु ही हुआ करता है । अपकृष्ट ह्रस्वत्व द्व्यणुक में रहता है, जहाँ अपकृष्ट अणुत्व रहता है । दीर्घत्व भी उत्कृष्ट और अपकृष्ट भेद से दो प्रकार का है । उत्कृष्ट परम-महत्त्व के साथ रहता है और अपकृष्ट अपकृष्ट-महत्त्व के साथ । कुछ लोगों का कहना है कि जब ह्रस्वत्व और अणुत्व समान अधिकरण में ही रहते हैं एवं दीर्घत्व और महत्त्व भी समान अधिकरण में रहते हैं, तब चार परिमाण मानने का प्रयोजन क्या है ? दो ही परिमाण मानने चाहिये, जैसे कि अणुत्व और महत्त्व, अथवा दीर्घत्व और ह्रस्वत्व । परन्तु यह इसलिये माननीय नहीं कि महत्त्व प्रत्यक्ष के प्रति कारण है । किन्तु दीर्घत्व प्रत्यक्ष के प्रति कारण नहीं, क्योंकि अतिदीर्घ होने पर भी कुछ दूर से "लूतातन्तु" (मकड़ी का सूत्र) नहीं देखा जा सकता है । किन्तु तादृश महत्त्व न होने पर भी एक मटर आदि देखा जा सकता है । अतः समानाधिकरण होने पर भी महत्त्व और दीर्घत्व में कुछ विलक्षणता है, ऐसा मानना होगा । महत्त्व और दीर्घत्व में यह अन्तर होने पर भी अणुत्व और ह्रस्वत्व को अलग परिमाण क्यों माना जाय ? तीन ही परिमाण मानने चाहिये, यह कथन भी इसलिये उचित नहीं प्रतीत होता कि महत्त्व मानने पर जैसे उसका विपरीत अणुत्व माना जाता है, उसी प्रकार जब दीर्घत्व स्वतन्त्र परिमाण होगा तो उसके विपरीत ह्रस्वत्व भी मानना ही होगा । परिमाण की उत्पत्ति संख्या, परिमाण तथा प्रचय इन विभिन्न कारणों में विभिन्न स्थानों में होती है । त्र्यणुकगत अणुत्व परमाणुगत द्वित्वसंख्या से और द्व्यणुकगत महत्त्व द्व्यणुकगत त्रित्व संख्या से उत्पन्न होता है । कपाल के परिमाण से घट में परिमाण उत्पन्न होता है । रुई की धुनने पर जो उसमें महत्त्व उत्पन्न होता है, वह प्रचयजन्य है ।

त्र्यणुकगत महत्त्व को द्व्यणुक परिमाण से जन्य मानने पर वह महत्त्व न होकर "अणुतरत्व" हो जायगा । अर्थात् त्र्यणुक महान् न होकर "अणुतर" हो जायगा । क्योंकि परिमाणजन्य परिमाण का कारण सजातीय हुआ करता है । कपाल दीर्घ होते हैं, तो घट दीर्घतर होता है । फलतः द्व्यणुक जब कि अणु है तो त्र्यणुक अणुतर

हो जायगा। महत्त्व, अणुत्व सजातीय उत्कृष्ट परिमाण नहीं है। यदि त्र्यणुक महान् नहीं होगा तो उमका प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। अतः मानना पड़ता है कि त्र्यणुक का परिमाण परिमाणजन्य नहीं है किन्तु सरयाजन्य है, अर्थात् यत तीन द्व्यणुको न त्र्यणुक वनता है। अतः वह महान् होता है। द्व्यणुकगत त्रित्वमस्या त्र्यणुकगत महत्त्व को पैदा करती है। घट, पट आदि के परिमाणों में यह बात नहीं है। वहाँ कपाल, तन्तु आदि के परिमाणों के अनुरूप घट आदि में परिमाण उत्पन्न होता है, यह सर्वप्रत्यक्ष सिद्ध है। “क्षिपिल” संयोग का अपर नाम है, “प्रचय”, धुनी हुई रूई में उससे परिमाण की उत्पत्ति प्रत्यक्ष-मिद है। पहले उस तूल-पिण्ड की इयत्ता जितनी होनी है उससे अतिविलक्षण इयत्ता धुनने पर दृष्टिगोचर होनी है, अतः वहाँ पर प्रचय को परिमाण का उत्पादक मानना आवश्यक है।

### पृथक्त्व

“घट, पट से पृथक् है,” “मनुष्य मकान से पृथक् है” इस प्रकार का ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग जिस गुण के आधार पर होते हैं उमी का नाम पृथक्त्व है। कुछ लोगों का कहना है कि पृथक्त्व कोई स्वतन्त्र गुण नहीं है, वह विभाग ही है। किन्तु यह इसलिए मंगत नहीं कहा जा सकता कि विभाग नियमतः संयोगपूर्वक हुआ करता है, किन्तु पृथक्त्व में यह बात नहीं है, वह उन दो पदार्थों में भी रह सकता है जो कभी संयुक्त नहीं हुए हैं। जैसे, सूर्य से चन्द्रमा को एवं चन्द्रमा से सूर्य को पृथक् कहा जा सकता है, किन्तु विगक्त नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ये दोनों कभी संयुक्त नहीं थे, जो कि आज विभक्त होंगे या “विभक्त” कहे जायेंगे। अतः पृथक्त्व को संयोगाभाव भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि संयोगाभाव का अर्थ यदि संयोग का ध्वंस हो तो वही दोष रह जायगा जो कि पृथक्त्व को विभाग रूप मानने में दिया गया है। विभाग के समान संयोग का ध्वंस भी बिना संयोग के नहीं हो सकता। यदि संयोगात्यन्ताभाव रूप उसे माना जाय तो “घट का रूप घट से पृथक् है” यह भी ज्ञान एवं एतादृश वाक्य-प्रयोग होने लगेगा, जो उचित नहीं। संयोग अवयवावयविभाव रहित अनेक द्रव्यों में ही हो सकता है। रूप और घट का संयोग नहीं हो सकता, मृतरा संयोगाभाव रह जायगा। कुछ लोगों का मत है कि पृथक्त्व को भेद-स्वरूप अर्थात् अन्योन्याभावरूप मान लेना चाहिए, अलग गुणस्वरूप नहीं। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि “घड़े का रूप घड़ा नहीं है किन्तु उससे अन्य है” ऐसा ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग होता है, किन्तु “घड़े का रूप घड़े से पृथक् है” ऐसा ज्ञान किवा वाक्य-प्रयोग नहीं होता। दोनों को एक मानने पर दोनों ज्ञान एवं दोनों ही प्रकार के वाक्य-प्रयोग अनिवार्य हो जायेंगे। अतः पृथक्त्व एक स्वतन्त्र

गुण हैं, यह मानना ही होगा ।

### पृथक्त्व के प्रभेद

पृथक्त्व के भी उतने ही प्रकार होते हैं, जितने संख्या के प्रकार होते हैं । अर्थात् जैसे एकत्व से लेकर पराद्वंद्वपर्यन्त संख्या के प्रभेद होते हैं, उसी प्रकार एक पृथक्त्व से लेकर पराद्वंद्व पृथक्त्व तक पृथक्त्व के प्रभेद होते हैं । एकत्व जिस प्रकार नित्य और अनित्य दो तरह का है, उसी प्रकार एक पृथक्त्व भी आकाश आदि नित्यगत होने से नित्य, और घट आदि अनित्यगत होने पर अनित्य होता है । द्विपृथक्त्व, त्रिपृथक्त्व आदि द्वित्व, त्रित्व आदि के समान अनित्य होने हैं । दो पदार्थों में जो अन्य की अपेक्षा पृथक्त्व रहता है उसका नाम है द्विपृथक्त्व और तीन में रहने वाले पृथक्त्व का नाम होता है त्रिपृथक्त्व । इसी प्रकार पराद्वंद्वपर्यन्त समझना चाहिए । यदि कहा जाय कि एक पृथक्त्व माना जाय, वही जब द्वित्व का समानाधिकरण हो जायगा तो उसका नाम द्विपृथक्त्व हो जायगा । इसी तरह त्रिपृथक्त्व आदि स्थल में भी समझना चाहिए । परन्तु यह इसलिए नहीं हो सकता कि एक पृथक्त्व द्वित्व आदि का समानाधिकरण हो नहीं सकता । क्योंकि द्वित्वदो में ही रहेगा और एक पृथक्त्व दो के अन्दर एक-एक में रहेगा । यदि यह कहा जाय कि पृथक्त्व का भेद मात्र ही नहीं चाहिए, वह असंभव है । वह जब एक में प्रतीत होगा तो एक-पृथक्त्व रूप में और दो में प्रतीत होगा तो द्विपृथक्त्व रूप में । तो फिर इसे संयोग, विभाग आदि के समान अभिनवोत्पन्न मानना होगा । अर्थात् यह नित्य द्रव्यों में भी अवस्थित नहीं माना जा सकेगा । परन्तु यह अनुभव विरुद्ध है कि परमाणु रहे किन्तु उसमें एक पृथक्त्व नहीं रहे । अतः संख्या के समान एक पृथक्त्व, द्विपृथक्त्व आदि प्रभेद स्वीकरणीय ही होगा ।

### संयोग गुण

जन्म द्रव्य के प्रति फलाज्योगरहित कारण का नाम संयोग है । तन्तुओं के संयोग से पट, कपालों के संयोग से घट बनना है, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है । तन्तु-संयोग होने पर पट की उत्पत्ति को कोई रोक नहीं सकता । कपालों का संयोग होने पर घटोत्पत्ति को कोई रोक नहीं सकता, अतः संयोग तत्तत् द्रव्य के प्रति फलाज्योगरहित कारण होता है । अर्थात् अवयवों का संयोग होने के अनन्तर कार्य का अयोग नहीं हो सकता । अतः संयोग फलाज्योगरहित कारण होता है । यद्यपि ऐसे भी बहुतेरे संयोग हैं जिनमें द्रव्योत्पत्ति नहीं होती फिर भी उन संयोगों के साथ "एकजातोपता" उनमें भी है जो द्रव्योत्पादक होते हैं । अथवा "ये दोनों संयुक्त हैं" इस प्रकार का ज्ञान

एवं वाक्य-प्रयोग जिस गुण के महारे हो वही संयोग है। संयोग गुण यदि न होता तो समार की रचना ही नहीं हो पानी। क्योंकि जब तक दो परमाणुओं में परस्पर संयोग न होता तब तक द्रव्यगुण ही बन न पाना, फिर त्र्यणुक, चतुर्णुक आदि क्रम में महापृथ्वी, जल आदि की सृष्टि कैसे हो पानी? पुनर्गतन काल में लेकर आधुनिक काल तक नव-नव द्रव्यों के जितने भी आविष्कार हो रहे हैं मर्मा को संयोगमापेक्ष मानना पड़ेगा। अतः संयोग एक अति महत्त्वपूर्ण गुण है। संयोग गुण अव्याप्यवृत्ति होता है। अर्थात् जिस अधिकरण में संयोग रहता है उस अधिकरण में भी उसका अभाव रहता है। जैसे वृक्ष में शाखा-देश को लेकर कपिसंयोग रहता है, और मूल-देश को लेकर उसमें कपिसंयोग का अभाव रहता है। अभिप्राय यह कि संयोग कभी पूरे आश्रय को व्याप्त नहीं कर पाता है। कुछ लोग संयोग को व्याप्य-वृत्ति मानते हैं। उनका कहना है कि संयोग अवयवगत ही होता है, अवयवविगत नहीं, अतः वह अव्याप्यवृत्ति क्यों होगा?

**संयोग के प्रभेद**

संयोग को प्रथमतः तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है। (१) एक-कर्मज, (२) उभयकर्मज एवं (३) संयोगज। मकान पर यदि कोई पक्षी आ बैठे तो वहाँ उन दोनों का संयोग एक कर्मज होगा। क्योंकि मकान में कोई चलन नहीं, केवल पक्षी में चलन होता है, जिसमें पक्षी और मकान दोनों में संयोग गुण उत्पन्न हो जाता है। उभयकर्मज संयोग वहाँ होता है जहाँ मयुक्त होनेवाले दोनों द्रव्यों में क्रिया हुई हो। जैसे दो पक्षी उड़कर यदि परस्पर मयुक्त हो, तो उन दोनों का संयोग उभयकर्मज होगा। क्योंकि कर्म दोनों पक्षियों में हुआ है। संयोगज-संयोग वहाँ होता है जहाँ किसी अवयवों के एक अवयव के साथ किसी द्रव्य का संयोग होता है, फिर उस अवयवों के साथ उस द्रव्य का संयोग होता है। जैसे हाथ से पुस्तक का संयोग होने पर शरीर में जो पुस्तक का संयोग होता है वह होता है संयोगज संयोग। इसे संयोगज इसलिए माना जाता है कि क्रिया तो हाथ में होती है और संयोग शरीर रूप पूरे अवयवों में, अतः क्रिया के साथ एकाधिकरणता नहीं बनती। और अन्य अधिकरण में होनेवाली क्रिया से यदि अन्य आश्रय में संयोग की उत्पत्ति मानी जाय तो कोई व्यवस्था नहीं रहेगी। फिर तो किसी एक वस्तु में क्रिया होने पर अन्य सारे द्रव्य मयुक्त हो जाय करेंगे। अतः मानना होगा कि शरीर-पुस्तक-संयोग कर्मज नहीं है, हस्त-पुस्तक-संयोग से उत्पन्न होने के कारण संयोगज है।

संयोगज संयोग भी दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, जैसे “कारणाकारण-संयोगज” और “कारणकारण-संयोगज”। कारणाकारण-संयोगज संयोग वहाँ होता है

जहाँ एक निरवयव पदार्थ का किसी अवयव पदार्थ में संयोग होता है। जैसे—एक परमाणु किसी द्रव्यणु के अवयवमूल अन्य परमाणु से आकर जुट जाय तो उस परमाणु के साथ होनेवाला द्रव्यणु के मयोंग कारणकारणमयोंग संयोग होगा। क्योंकि स्वतन्त्र परमाणु है अकारण और द्रव्यणुकावयव परमाणु है द्रव्यणु का कारण। दो अवयवों के अवयवों में परस्पर मयोंग होने पर दोनों अवयवों का जो मयोंग होता है वह “कारणकारणमयोंग” मयोंग है। क्योंकि प्राथमिक संयोग जिन दोनों में होता है, वे परवर्ती मयोंग के आधारभूत दोनों अवयवों के कर्तव्यमूल अवयव होते हैं। यही मयोंग मयोंग का इस प्रकार विभाजन प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने नहीं किया है, किन्तु यह विभाजन उचित प्रतीत होता है। एक नवी बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि अधिकतर स्थलों में मयोंग मयोंग को मयोंग-परम्परा जन्म मानना होगा। जैसे किसी वृक्ष की शाखा के अवयवकावयव के अन्तर्गत किसी भाग में यदि कोई पक्षी बैठा है तो यह नहीं कहा जा सकता कि उस पक्षी का वृक्ष से संयोग नहीं है। किन्तु यह भी कहा जा सकता है कि वृक्ष में मयोंग संयोग है, क्योंकि एक देश के साथ संयोग होने के कारण ही पूरे वृक्ष के साथ संयोग माना जाता है। परन्तु संयोग संयोग मानना भी इसी कठिन है कि अवयवों के उपचय या अपचय से जब आपरमाण्वन्त मयोंग होने पर वृक्ष की उत्पत्ति होती है, तब उस पक्षिसंयोग के आध्यात्मिक भाग को वृक्ष का अवयव नहीं माना जा सकता, किन्तु उसकी अवयव-धारा के अन्तर्गत किसी अवयव का अवयव मानना होगा। अवयवसंयोग में जो अवयवों का संयोग होता है उसका नाम है संयोग मयोंग। जब कि वह भाग जिसमें पक्षी का संयोग होता है, वृक्ष का अवयव ही नहीं हो सका, फिर वृक्ष के साथ होनेवाले पक्षिसंयोग को कैसे संयोग संयोग कहा जा सकता है? अतः कहना होगा कि एतादृश स्थल में संयोग का एक प्रवाह चल पड़ता है, जिसका विश्राम पक्षि-वृक्ष-संयोग में आकर होता है। ऐसा मानने के अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं देख पड़ता।

पाक भी संयोग ही है जिसके सहारे रूप, रस आदि का परिवर्तन द्रव्यों में हुआ करता है। क्योंकि रूप, रस आदि के परावर्तक तेजःसंयोग का ही दूसरा नाम पाक है। इसके सम्बन्ध में प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का वृद्ध ही गहरा मतभेद पाया जाता है। कुछ लोगों का कहना है कि यह रूपादि का परावर्तक तेजःसंयोग परमाणुओं में ही हुआ करता है, घट आदि अन्त्यावयवों द्रव्यों में नहीं। जैसे घट आदि किसी पदार्थ द्रव्य को जब प्रचल अग्नि के अन्दर रसते हैं तो प्रथमतः उस घड़े के साथ अग्नि का “रूप-परावर्तक” संयोग ही होता है। अनन्तर उस वेगवान् अग्नि के साथ परमाणु का भी संयोग होने के कारण परमाणु में किया उत्पन्न हो जाना है। फिर परमाणुओं में परस्पर

वेनाग होने पर पूर्ववर्ती परमाणुद्वय-संयोग का नाश होता है, जिससे कच्चे द्रवणुक का नाम हो जाता है। द्रवणुक नष्ट होने पर द्रवणुक का और द्रवणुक नष्ट होने पर वनुगणुक का, एवं क्रमशः पूरे अणुघट तक का नाश हो जाने पर पूरे परमाणु त्रिशुल, स्वतन्त्र हो जाते हैं। तब जो उसमें अग्नि-संयोग होता है, वह रूप, रस आदि का परावर्तक होता है, अतः वही 'पाक' शब्द का अर्थ है। फिर परमाणुओं में रूप, रस आदि की परावृत्ति हो जाने पर नूतन रूप-रस-सम्पन्न अणुघट पक्के परमाणुद्वय में पक्के द्रवणुक की सृष्टि होती है, और फिर द्रवणुक आदि के उत्पादन क्रम में पक्के घट की उत्पत्ति होती है। केवल घट का ही नहीं, जहाँ भी वहाँ जिस किसी भी तेज के संयोग में किसी द्रव्य में रूप, रस आदि की परावृत्ति प्रतीत होती है वहाँ सर्वत्र इसी प्रकार समझना चाहिए। जैसे सूर्य-किरण के सम्पर्क से यदि घेठ में आम पकेगा तो वहाँ भी ऐसी ही प्रक्रिया समझनी होगी।

कुछ लोगों का कहना है कि सर्वत्र पाकस्थल में परमाणु पर्यन्त घट-संग नहीं होता। क्योंकि नियमत, ऐसा होने में "यह वही घट है" इस प्रकार जो प्रत्यभिज्ञा होती है वह न हो सकेगी। अतः जहाँ प्रत्यभिज्ञा नहीं होती है और आकृति भिन्न हो जाती है, वहाँ अवयवी का नाश मानने पर भी प्रत्यभिज्ञा स्थल में इस प्रकार पाक की प्रक्रिया माननी चाहिए कि, प्रत्येक मावयव द्रव्य मच्छिद्र हुआ करता है वेगवान् तेज का संयोग उस छिद्र-द्वार से भीतर तक हो जाता है, अतः पूरा अवयवी यथापूर्व अवस्थित होता हुआ भी पक जाता है, उसमें रूप, रस आदि की परावृत्ति हो जाती है। यदि ऐसा न हो तो जहाँ कच्चे घड़े में कोई नाम या चित्र खोद देने हैं वहाँ पकने के बाद वह चित्र या नाम उपलब्ध नहीं होना चाहिए, मिट जाना चाहिए। क्योंकि पूर्वोक्त मतानुसार परमाणुपर्यन्त संग के अन्तर तो नूतन ही घट उत्पन्न होता है, उसमें नाम कैसे आ जाता है। परन्तु परमाणुवन्त-संगवादी इसके उत्तर में कहते हैं कि पाकानिरिक्त स्थल में, जहाँ कि पूर्व घड़े में नाम आदि अंकित था और उस घड़े से सुई आदि के द्वारा कुछ रेणुओं को अलग कर दिया गया, तादृश स्थल में यह सभी को मानना पड़ेगा कि पूर्व-घट का नाश होकर नूतन खण्डघट की सृष्टि हुई है। फिर वहाँ क्यों नहीं यह प्रश्न उठ पड़ा होता कि वह खुदा हुआ नाम कैसे अधुण्य रह जाता है। अतः उभयस्थल में अद्भुत कारण-शक्ति के सहारे समान रूप से उक्तशका का निराकरण करना होगा। पाक वस्तुतः संयोग नहीं किन्तु क्रिया है यह बात आगे क्रिया-विवेचन-स्थल में बनलायी जायेगी।

विभाग गुण

जिस गुण से संयोग का नाश हो, वह विभाग है। प्रथम क्षण में द्रव्य में क्रिया उत्पन्न-

होती है। द्वितीय क्षण में विभाग उत्पन्न होता है। उसके पर-क्षण में पूर्व संयोग का नाश होता है। अतः द्वितीय क्षण में होने वाला विभाग संयोगनाशक भी है, और गुण भी है, इसलिए वह विभाग कहलाता है। जैसे बूझ में लटकते हुए फल, पत्ते आदि में प्रथमतः वेगवान् वायु के संयोग से क्रिया उत्पन्न होती है, अर्थात् फल, पत्ते आदि जो भी से हिलने लगते हैं। फिर उनमें साया के साथ विभाग-गुण उत्पन्न होता है, जिससे फल के साथ होने वाले फल, पत्ते आदि का संयोग नष्ट हो जाता है, जिससे वे फल, पत्ते आदि गिरते हैं। अथवा यों समझना चाहिए कि जो गुण, क्रिया के अव्यवहित परस्पर में नियमतः उत्पन्न हो, उसका नाम विभाग है। क्योंकि क्रिया उत्पन्न होने पर विभाग अनिवार्य होता है।

इसे संयोगमात्र नहीं कहा जा सकता। क्योंकि संयोगमात्र तो चन्द्र और सूर्य इन दोनों में भी है किन्तु इन दोनों को विभक्त नहीं कहा जा सकता है। यतः विभाग नियमतः संयोगपूर्वक होता है, चन्द्र-सूर्य में कभी संयोग नहीं था। अतः विभाग भी नहीं कहा जा सकता। इसे संयोगनाश भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह संयोगनाश का कारण है। कारण और कार्य दोनों एक नहीं होते। साथ ही यह भी बात है कि "दोनों विभक्त हुए" इस प्रकार ज्ञान का व्यवहार-स्थल में नाश प्रतीत नहीं होता। इसे "पृथक्त्व" इसलिए नहीं माना जा सकता कि पृथक्त्व तो उन दो पदार्थों का भी होता है, जिनमें कभी संयोग नहीं होता। किन्तु विभाग उन दोनों का नहीं हो सकता। जैसे सूर्य और चन्द्रमा का। अन्योन्याभाव इसे इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वह तो संयुक्त दो पदार्थों में भी होता है, किन्तु विभाग संयुक्तावस्था में नहीं होता। जब घट और पट परस्पर संयुक्त होते हैं तब उन्हें विभक्त नहीं कहा जाता किन्तु 'परस्पर भिन्न' कहा जाता है। अतः विभाग एक स्वतन्त्र गुण है।

### विभाग के प्रभेद

विभाग भी संयोग के समान तीन प्रकार का है। एक-कर्मज, उभय-कर्मज और विभागज। एक द्रव्य में ही क्रिया की उत्पत्ति होकर यदि दो द्रव्यों में परस्पर विभाग हो, तो वह एक-कर्मज होता है। जैसे—एक मकान से पक्षी के उड़ने पर मकान और पक्षी इन दोनों का जो विभाग होता है वह एक-कर्मज है। जहाँ दोनों संयुक्त पक्षियों में क्रिया होने के कारण दोनों विभक्त होते हैं वहाँ विभाग उभय-कर्मज होता है। पुस्तक से हाथ हटने पर जो शरीर और पुस्तक में विभाग होता है वह विभाग उभय-कर्मज है। उभय-कर्मज न मानकर विभागज मानने में युक्ति वही है जो संयोगज-संयोग मानने में है। अर्थात् हाथ का क्रिया पूरे शरीर की क्रिया नहीं, क्योंकि समस्त अवयवों में कम्पन होने पर ही अवयवों में कम्पन माना जाता है। कम्पन होगा दूसरे में और विभाग हो

योगा किमी दूरे का, ऐसा माना नहीं जा सकता। अतः जब कि कम्पन शरीर में ही, शरीर के अवयव हाथ में हुआ है, तब शरीर-पुस्तक विभाग को कर्मज नहीं कहा जा सकता। अतः उसे "हृन्-पुस्तक-विभागज" मानना होगा।

विभागज-विभाग भी दो प्रकार का है, जैसे कारण-मात्र विभागज और कारणाकारण विभागज। एक कपाल में अपर कपाल का विभाग होने पर जो कपालाकाश विभाग होता है वह होता है, कारणमात्र विभागज। क्योंकि दोनों कपाल एक पटल प्रति कारण होने हैं, अतः कपालद्वय का विभाग होना है कारणमात्र विभाग और जिससे उत्पन्न कपालाकाश-विभाग कहलाता है कारणमात्र विभागज। कारणकारण विभागज का उदाहरण काय-पुस्तक-विभाग आदि समझना चाहिए। क्योंकि वहाँ काय विभाग कारण और अकारणों का होता है। हाथ है शरीर का कारण और पुस्तक अकारण। कपालों में परस्पर विभाग होने पर नञ्जन्य रूप में अभिमत कपालाकाश-विभाग को एव तत्समान अन्य विभागों को कर्मज न मानकर विभागज मानने में यह युक्ति है कि कपालों का परस्पर विभाग होता है आरम्भक-संयोग का विरोधी विभाग, और कपाल आकाश का विभाग होता है अनारम्भक-संयोग का विरोधी विभाग, क्योंकि दो कपालों में परस्पर विभाग होने पर घटात्मक कपाल-द्वय का संयोग नष्ट होता है। कपाल के माय आकाश का विभाग होने पर जिस कपालाकाश संयोग का नाश होता है वह किमी द्रव्य का आरम्भक नहीं होता। ऐसी परिस्थिति में एक क्रिया इन दो विभागों को नहीं उत्पन्न कर सकती।

यदि फिर भी ऐसा मानने का आग्रह किया जाय तो कमल-कली के खिलने के समय ही उसका नाश होने लगेगा। क्योंकि कमल-दल में दो प्रकार के संयोग रहते हैं, एक ताल के ऊपर कली के निम्नभाग में और दूसरा फूल के अग्रभाग में। मूर्धोदय के अनन्तर किरण-सम्पर्क में कमल-दलों के अग्रभाग में क्रिया होने पर अग्रदेश में विभाग होता है किन्तु नीचे के देश में विभाग नहीं होता है, क्योंकि ऊपर होनेवाला विभाग है अनारम्भक-संयोग-विरोधी, और नीचे का विभाग होगा आरम्भक-संयोग-विरोधी, यदि एक ही क्रिया दोनों विभागों को उत्पन्न करे तो दोनों स्थानों में साथ ही विभाग हो जाने के कारण दोनों के दोनों संयोग नष्ट हो जायेंगे। जिससे विकास के बदले उसका विनाश अनिवार्य हो जायेगा। अतः कपालद्वयविभाग और कपालाकाशविभाग इन दोनों की उत्पत्ति एक क्रिया से नहीं मानी जा सकती। सुतरां कपालाकाश विभाग को कर्मज न मानकर विभागज मानना ही होगा। यह ध्यान रखने की बात है कि अनारम्भवादियों के मत में मयोज संयोग या विभागज विभाग मानने का कोई प्रयोजन भी नहीं रहता, और इन दोनों की सम्भावना भी नहीं रहती।





जाय कि अधिकगमन-मापेक्ष परत्व मानने पर अनुल्लङ्घ्य अत्युन्नत-गर्वनव्यवहित निकट देश की दूरत्वापत्ति होगी, तो यही उत्तर होगा कि तादृश स्थल में तब तक दूरत्व माना ही जाता है, जब तक अल्पकालमापेक्ष मूल्य मार्ग नहीं बन जाता ।

किन्तु यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि, इस विवेचन में हमारे कुछ प्राचीन पदार्थशास्त्रियों के विवेचन में मूढ़म अन्तर पड़ता है । क्योंकि वे ज्येष्ठत्वस्वरूप कान्तिक परत्व को अधिक सूर्योदयकालम्यनिकत्व-रूप बहुतरमूर्त्य-परिस्पन्दान्तरित-त्वात्मक न मानकर उनके ज्ञान से उत्पन्न होने वाला मानते हैं । दूरत्वस्वरूप दैनिक परत्व को भी बहुतर मूर्त्तान्तरितत्वस्वरूप न मानकर बहुतरमूर्त्तगमयोगान्तरितत्व के ज्ञान से उसकी उत्पत्ति मानते हैं । सम्भव है उन लोगों को ऐसा कहने में यह भय हुआ हो कि तब तो वह कोई सज्जण धर्ममात्र होकर ही रह जायगा, परत्व स्वतन्त्र गुण नहीं रह सकेगा । परन्तु यह कोई दोष नहीं, क्योंकि “जानिभिन्न चक्षु-र्मात्रग्राह्य रूप है” ऐसा कहने पर क्या रूप का गुणत्व गणित हो जाता है ? इस ग्रन्थ के लेखक ने जो कुछ यहाँ विचार-स्वातन्त्र्य का अवलम्बन किया है, इसका कारण यह है कि यदि वस्तु क्रियाशील हो तो दूरवर्ती पदार्थ भी निकटवर्ती हो सकता है, अतः दूरत्वरूप परत्व को तो नियत नहीं माना जा सकता । परन्तु ज्येष्ठत्व-स्वरूप परत्व के सम्यग्ध में यह बात नहीं है, वह नियत ही रहता है, बड़ा भाई कभी छोटे भाई से छोटा नहीं होता है । यदि “बहुतरमूर्त्य-परिस्पन्दान्तरितत्व” के ज्ञान से ज्येष्ठत्वरूप परत्व की उत्पत्ति मानी जाय, तो जबकि बड़े भाई में अधिक सूर्योदयान्तरितत्व का ज्ञान किसी को नहीं रहेगा तो वह ज्येष्ठत्व से रहित हो जायगा, जो अनुभव के बाहर की बात है । इतना ही नहीं, यदि किसी भ्रान्त मनुष्य को छोटे भाई के बारे में “बहुतरमूर्त्योदयान्तरितत्व” का ज्ञान होगा तो तत्त्वतः उसमें ज्येष्ठत्वस्वरूप परत्व की उत्पत्ति हो जायगी और वह ज्येष्ठ कहा जायगा । यदि इस नवीन विचार में कोई सार हो तो कहना होगा कि अपेक्षाबुद्धि की कारणता केवल दूरत्वरूप परत्व के प्रति है, ज्येष्ठत्वरूप परत्व के प्रति नहीं ।

### अपरत्व

“यह इससे अपर है” इस प्रकार का ज्ञान एक वाक्य-प्रयोग जिस गुण के आधार पर होता है वह अपरत्व है । अपरत्व परत्वसापेक्ष हुआ करता है । अर्थात् किसी को “पर” समझ कर उसकी अपेक्षा से किसी को “अपर” समझा अथवा कहा जा सकता है । अतः यह भी परत्व के समान “यह एक है और यह एक” इस प्रकार होने वाली अपेक्षाबुद्धि से उत्पन्न होता है । “अपर” शब्द का अधिकतर प्रयोग लोग “अन्य” अर्थ में किया करते हैं, किन्तु यहाँ उसका विवेचन नहीं हो रहा है ।

यह एक गुण पदार्थ है और अन्यत्व, भेद, मिश्रता आदि अभावस्वरूप है। अतएव अपर में "अ" का अर्थ अभाव मान कर उसका परत्वाभाव अर्थ नहीं समझना चाहिए। प्राचीन-आचार्य पूर्वोक्त परत्वगुण के समान इसे भी अपेक्षाबुद्धि के नाम होने के परगण में गण्य होनेवाला मानने हैं। इसमें भी युक्ति वही है जो परत्वनाम के लिए कही गयी है। अर्थात् यदि अपरत्व रूप, रस आदि के समान द्रव्य में स्थायीत्व से रहता तो फिर उस वस्तु को देखने ही यह "अपर है" ऐसा ज्ञान हो जाना चाहिए था। किन्तु ऐसा होता नहीं। "यह एक है और यह एक" इस प्रकार अपेक्षाबुद्धि-पूर्वक किसी को पर समझकर उसकी अपेक्षा से प्रकृत वस्तु को "अपर" कहा जाता है।

### अपरत्व के प्रभेद

अपरत्व के भी दो प्रभेद हैं, कनिष्ठत्व और निकटत्व। कनिष्ठत्व है वय की (उम्र की) न्यूनता। यही कारण है कि छोटा भाई कनिष्ठ कहलाता है। इस अर्थ में लोक में "अपर" शब्द का प्रयोग "कवि अपर ब्रह्मा होता है" इत्यादि समझना चाहिए। इस "अपर" शब्द को "अन्य-वाचक" भी माना जा सकता है; यह कबन सगत नहीं मालूम होता, क्योंकि तब अपर शब्द के प्रयोग-स्थल में जो उस वस्तु की पश्चादुत्पत्ति का भान होता है वह नहीं हो सकेगा। जैसे यह कहा जाय कि "ये अपर कालिदास है" तो इस प्रशसनीय व्यक्ति में मूल कालिदास की अपेक्षा से पश्चात्कालीनता एवं गुणगत किञ्चिन्न्यूनता भी प्रतीत होती है। अपर को केवल अन्यायक मानने पर उन अर्थों की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। परत्व के प्रकरण में कहे गये नवीन विचार के अनुसार यहाँ भी कनिष्ठत्वस्वरूप अपरत्व को अल्प-सूर्योदयिकजीवनकालता" स्वरूप कहा जा सकता है। अर्थात् जिसके जीवनकाल के बीच में होने वाले सूर्योदय की संख्या कम होगी वह, जिसके जीवनकाल में सूर्योदय की संख्या अधिक होगी, उसकी अपेक्षा कनिष्ठ, अपर, छोटा आदि शब्द से पुकारा जायगा। सूर्योदय शब्द से सूर्य की क्रियामात्र अभिप्रेत है, अन्यथा एक दिन के अन्दर उत्पन्न होने वाली दो वस्तुओं में ज्येष्ठ-कनिष्ठभाव नहीं हो सकेगा।

यहाँ एक बात विचारणीय है, यदि कनिष्ठत्वस्वरूप अपरत्व को सूर्योदयिकजीवनकालता के आधार पर स्थायी माना जायगा, तो रूप, रस आदि के समान इसे अपेक्षाबुद्धि के बिना भी ज्ञात होना चाहिए। इसका उत्तर यह है कि कनिष्ठता के ज्ञान के प्रति अपेक्षाबुद्धिज्ञान को कारण मान लिया जायगा, अतः उसके बिना एवं किसी को "पर" समझे बिना किसी भी वस्तु में कनिष्ठत्वस्वरूप अपरत्व का ज्ञान सम्भव नहीं होगा। इसी कनिष्ठत्वस्वरूप अपरत्व को कालिक अपरत्व कहा

जाता है ।

दूसरा है दैशिक अपरत्व, जिसे निकटत्व कहा जाता है । व्यवहर्ता एव “अपर” रूप में व्यवहार्य वस्तु के बीच यदि परिच्छिन्न पार्थिव, जलीय आदि द्रव्यों की सख्या कम होगी तो वह वस्तु, उस वस्तु की अपेक्षा से “अपर”, “निकट” आदि कहलायेगी, जिसके एवं व्यवहर्ता के बीच उन मूर्त द्रव्यों की सख्या अधिक होगी । जैसे काशी में विद्यमान मनुष्य यह कह सकता है कि कलकत्ते की अपेक्षा से पटना निकट है । क्योंकि कामी स्थित उस ध्यवित से लेकर कलकत्ते के बीच तक जितनी पार्थिव, जलीय आदि परिच्छिन्न वस्तुएँ हैं, काशी से पटने तक में उनसे कम है । परन्तु यह ध्यान रखने की बात है कि परत्व किवा अपरत्व रूप में व्यवहार्य वस्तु के स्थानान्तरण—स्थल में वह वस्तु दूर भी हो जा सकती है जो कि पहले निकट थी !

### ज्ञान

जिस गुण के सहारे प्राणियों की समस्त जीवन-चेष्टा सम्पन्न हो वही है बुद्धि, ज्ञान । स्वस्थ-चित्त मानव की तो बात क्या, पागल भी जो कुछ करता है, कुछ-न-कुछ समझ कर ही करता है । मले ही उसका समझना गलत हो । मनुष्य ही नहीं, फीट-पतंग तक सभी प्राणी जो कुछ करते हैं, कुछ-न-कुछ समझ कर ही करते हैं । उगी समझने का नाम बुद्धि, ज्ञान इत्यादि है । कुछ लोग “बुद्धयते अनया इति बुद्धिः” इस व्याख्या के अनुसार अन्तःकरण को बुद्धि कहते हैं । परन्तु यहाँ वह विवक्षित नहीं है, क्योंकि अन्तःकरण द्रव्य है, गुण नहीं । किन्तु “बोबो बुद्धिः” इसके अनुसार वह ज्ञानारम्भक गुण है । प्राचीन पदार्थशास्त्रियों ने इसे आत्मा का गुण माना है । इस सम्बन्ध में उन लोगों की युक्ति यह है कि जो किनी भी वस्तु को समझता है उसे उस विषय में इच्छा होती है, फिर भीतर-ही-भीतर प्रयत्न होता है, अनन्तर उसके सहारे बाहर शरीर में चेष्टा होती है । इच्छा, यत्न आदि आत्मा के गुण हैं, अतः ज्ञान भी उसी को होना चाहिए ।

कुछ लोगों का मत है कि ज्ञान आदि आत्मा के गुण नहीं हैं, अन्तःकरण के धर्म हैं । किन्तु यह समुचित इसलिए नहीं कि किसी भी वस्तु का स्वरूप प्रतीति और वाक्य-प्रयोग के आधार पर निर्णीत होता है । “मैं इस बात को जानता हूँ”, “मैं इसे नहीं जानता” इस प्रकार का ज्ञान तथा वाक्य-प्रयोग सभी लोग किया करते हैं । “मैं” अपने को अर्थात् आत्मा को ही कहा जाता है । मन, यानी अन्तःकरण के लिए तो “मेरा मन”, “मेरा अन्तःकरण” इसी प्रकार का ज्ञान तथा वाक्य-प्रयोग पाये जाते हैं । जब कि “मैं जानता हूँ” इसी प्रकार का ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग होता है तो मानना पड़ेगा कि ज्ञान “भुञ्जे”, अर्थात् आत्मा को होता है । एतदतिरिक्त

प्राचीनों ने इस सम्बन्ध में यह भी युक्ति बतलायी है कि एक काल में बहुत-से ज्ञान होने के कारण मन या अन्तःकरण अतिक्षुद्र, अणु-परिमाण है, यह मानना होगा। गुण वही प्रत्यक्ष किया जा सकता है जिसके आधार में महत्त्व हो। यही वास्तव है कि पार्थिव परमाणु का रूप नहीं देखा जा सकता, किन्तु धड़े का रूप देखा जाता है। अब यदि ज्ञान अन्तःकरण का गुण हो तो उसका कोई प्रत्यक्ष नहीं कर पड़ेगा। किन्तु सभी लोग ऐसा समझते हैं कि "मैं समझता हूँ, मैं जानता हूँ" इत्यादि। अतः ज्ञान आत्मा का ही गुण है।

शरीर के अन्दर "पुरीतत्" नामक नाड़ी से बाहर जब मन आत्मा से जुड़ा है तो ज्ञान गुण उत्पन्न होता है, क्योंकि ज्ञानमात्र के प्रति आत्ममन-संयोग एवं स्वहृन्मन-संयोग कारण होते हैं। यही कारण है कि गच्छ निद्रास्वरूप सुषुप्ति अवस्था में ज्ञान नहीं उत्पन्न होता है। क्योंकि "पुरीतत्" नामक नाड़ी तब से रहित होती है। सुषुप्तिकाल में ज्ञान इसलिए नहीं माना जाता कि ज्ञान कभी निर्विषयक नहीं होता। यदि सुषुप्ति में ज्ञान होता तो सोकर उठने के बाद लोग विषय का स्मरण करते, किन्तु करते नहीं, अतः मानना होगा कि सुषुप्तिकाल में ज्ञान नहीं होता। कुछ लोगों का कहना है कि "मैं खूब सोया" इस प्रकार स्मरणात्मक ज्ञान लोगों से होता है, और स्मरण अनुभव के बिना नहीं होता, अतः मानना होगा कि सुषुप्तिकाल में अन्य विषयों का अनुभव भले ही न हो, किन्तु सुषुप्तिस्वरूप अवस्था का अनुभव अवश्य होता है। किन्तु यह बात इसलिए सही नहीं है कि मनुष्य जागने पर "मैं खूब सोया" इसके साथ "कुछ नहीं समझा" यह भी समझता एवं कहता है। यदि सुषुप्त व्यक्ति को समझ होती तो "मैं कुछ नहीं समझा" इस प्रकार पीछे वह कैसे समझता? रही बात यह कि "मैं खूब सोया" यह स्मरण कैसे होता है, क्योंकि बिना अनुभव का स्मरण तो होता नहीं। इसका उत्तर यह है कि जागरण-काल में जो "मैं खूब सोया" यह ज्ञान होता है वह स्मरण नहीं, अपितु अपनी धारिणीक एवं भावनात्मक अवस्था को देखकर उसके आधार पर वह अनुमान किया जाता है। अनुमान में विशिष्ट रूप से पूर्वानुभव की आवश्यकता नहीं होती।

ज्ञान की स्थिति के सम्बन्ध में प्राच्य-पदार्थशास्त्रियों का यह मत है कि ज्ञान जिस क्षण में उत्पन्न होता है उससे तीसरे क्षण में वह नष्ट हो जाता है। अनन्तर उसके उत्पत्ति-क्षण को भी उसका अस्तित्व-क्षण माना जाय तो वह दो क्षण रह कर तीसरे क्षण में नष्ट हो जाता है। और केवल स्थिति देयी जाय तो वह मध्यम एवं क्षणमात्र रहता है। किन्तु इसके अपवाद-स्वरूप "अपेक्षाबुद्धि" नामक ज्ञान धनुषं क्षण में नष्ट होने वाला माना जाता है। इसके कारण यह कि ऐसा न माने

पर "ये दो है" इस प्रकार दो द्रव्यों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि प्रथम क्षण में "यह एक है और यह एक" इस प्रकार अपेक्षाबुद्धि होगी, द्वितीय क्षण में उन दो वस्तुओं में द्वित्व नाम की सख्या उत्पन्न होगी, तृतीय क्षण में द्वित्व के धर्म द्वित्वत्व का ज्ञान होगा और अपेक्षाबुद्धि नष्ट होगी। इसका फल यह होगा कि द्वित्व के ज्ञानकाल में ही द्वित्व मर जायगा, फिर पर क्षण में "ये दो है" इस प्रकार द्वित्व-विशिष्ट द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि प्रत्यक्ष कभी अवर्तमान वस्तु का नहीं होता। चतुर्थ क्षण में अपेक्षाबुद्धि का नाश मानने पर कथंचित् द्वित्वनाश-क्षण में उक्त प्रकार से द्वित्वयुक्त द्रव्य का प्रत्यक्ष हो सकेगा।

कुछ लोग, जो कि वस्तुमात्र को क्षणमगुर मानते हैं किंवा वस्तुमात्र को क्षणिक ज्ञानस्वरूप मानते हैं, वे ज्ञान को अस्थिर मानते हैं। अर्थात् उनका कहना है कि ज्ञान उत्पन्न होने के परक्षण में ही नष्ट हो जाता है। परन्तु यह इसलिए युक्तियुक्त नहीं मालूम होता कि ऐसा होने से विषयों का प्रकाशन अर्थात् विषयीकरण नहीं हो सकता। दीप यदि जलाते ही नष्ट हो जाय तो क्या वह घट, पट आदि विषयों को दिखला सकेगा? कभी नहीं। यदि कहा जाय कि बिजली के चमकने पर पदार्थ-प्रकाशन कैसे होता है? तो इसका उत्तर यह है कि क्षणकाल अति सूक्ष्म है, विद्युत्-प्रकाश एक क्षण में ही नष्ट नहीं हो जाता है। अतः ज्ञान को तृतीयक्षण-विनाश्य मानना चाहिए।

कुछ लोगों का कहना है कि जहाँ दीर्घकाल तक एकटक किसी एक वस्तु को देखा जाता है, या उसकी चिन्ता की जाती है, ऐसे स्थल में ज्ञान को तब तक स्थायी मानना चाहिए जब तक विषय का विषयीकरण होता रहे। अर्थात् ज्ञान ऐसे भीके पर तृतीय क्षणनाश्य नहीं माना जा सकता। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है, क्योंकि ऐसे स्थल में ज्ञान की धारा होती है। अर्थात् दीप की सिखा जैसे तत्त्वतः दीर्घकाल तक एक ही नहीं रहती, किन्तु अव्यवहित उत्पादन के कारण, लोग उसे दीर्घकालस्थायी समझते हैं। इसी प्रकार कहीं-कहीं धारावाहिक कारण से धारावाहिक ज्ञानोत्पादन होता है, जिसे लोग एक ही ज्ञान मान बैठते हैं।

ज्ञान का नाश कैसे होता है? उसका नाशक कौन है? इसका यह उत्तर है कि आत्मा और आकाश के विशेष गुणों का यह स्वभाव है कि अपने अव्यवहित-परवर्ती योग्य विशेष गुण से उनका नाश होता है। अर्थात् किसी आत्मा में एक ज्ञान के बाद जो भी कोई ज्ञान, इच्छा या प्रयत्न गुण उत्पन्न होता है, वही उस ज्ञान का नाशक होता है। जैसे किसी को फूल का ज्ञान हुआ और उसके ठीक पर क्षण में यदि उसको इच्छा उत्पन्न हुई तो उस इच्छा से वह पूर्ववर्ती ज्ञान नष्ट होता जाता है। फिर

इच्छा के परमाण में जब उसे पाने के लिए प्रयत्न उत्पन्न होता है तो उस प्रयत्न में यह इच्छा मारी जाती है। उसी प्रकार यत्न के अनन्तर जो ज्ञान, इच्छा आदि चीजें योग्य आत्मविशेषगुण उत्पन्न होता है, उससे यह यत्न मर जाता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए। योग्य विशेष गुण कहने का अभिप्राय यह है कि अदृष्ट और भावना (संस्कार) गुण न तो ज्ञानादि के नाशक होते हैं और न ज्ञानादि के नाश ही होते हैं, क्योंकि वे योग्य नहीं माने जाते।

ज्ञान गुण में यही विशेषता है कि यह भोग और मोक्ष दोनों का देने वाला होता है। क्या नास्तिक और क्या आस्तिक, सभी दार्शनिक इस गुण की महत्ता का वर्णन बड़े ही उत्साह से करते हैं। सम्यक् ज्ञान के द्वारा अल्प मांसारिक अभ्युदय से लेकर बड़े-से-बड़े फल, परमनिर्वाण रूप मोक्ष पर्यन्त मिलते हैं, और असम्यक् ज्ञान में पतन की पराकाष्ठा तक प्राप्त होती है, इस बात को सभी लोग एकस्वर से मानते हैं।

### ज्ञान के प्रभेद

ज्ञान का विभाजन अनेक प्रकार से होता है, जिसमें एक प्रकार इस तरह है कि ज्ञान के दो प्रभेद हैं—सविकल्पक और निविकल्पक। जिस ज्ञान में कोई बस्तु विशेष्य, विशेषण किंवा दोनों से सम्बद्ध विपर्यय से नहीं प्रतीत हो, वह ज्ञान निविकल्पक होता है। ऐसे ज्ञान का मन से भी प्रत्यक्ष नहीं किया जाता है, अर्थात् निविकल्पक ज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता, वह केवल अनुमेय होता है। सविकल्पक ज्ञान के द्वारा इसका यह अनुमान किया जाता है कि इसके अव्यवहित पूर्व में निविकल्पक ज्ञान भी हुआ है। निविकल्पक ज्ञान मानने की युक्ति यह है कि विशिष्ट ज्ञान का ही दूसरा नाम है सविकल्पक ज्ञान। विशिष्ट ज्ञान तब तक कमी नहीं हो सकता जब तक विशेषण की स्वतन्त्र रूप से न समझ लिया जाय। जैसे नील रूप को जब तक स्वतन्त्र रूप से न समझ लिया जाय तब तक “यह नीली साड़ी है” यह ज्ञान कमी नहीं होता। अतः “नीली साड़ी है” इस ज्ञान से पहले नील का ज्ञान आवश्यक होगा।

यदि उस नील ज्ञान को भी सविकल्पक माना जायगा, तो उस नील में विशेषण होने वाले “नीलत्व” का भी ज्ञान अपेक्षित होगा। और फिर नीलत्वज्ञान की यदि सविकल्पक अर्थात् सविशेषणक होगा तो उस विशेषण का भी ज्ञान अपेक्षित होगा। इस प्रकार अनवस्था हो जायगी और उद्देश्य “यह नील साड़ी है” यह ज्ञान होना बहुत ही दूर हो जायगा। अतः सविकल्पक ज्ञान के कारणीभूत विशेषण-ज्ञान को निविकल्पक मानना चाहिए। जैसे “नीली साड़ी है” इस ज्ञान के अव्यव-

हित पूर्व में होने वाला ज्ञान नीलत्वस्वरूप विशेषण से रहित रूप में होता है। अर्थात् केवल नील (रूप) और साडी इन दोनों का स्वतन्त्र रूप से ज्ञान होता है, उगमें विशेषण का विषयीकरण नहीं होता है, जिससे यह प्रश्न उठेगा कि उसके विशेषण का ज्ञान कैसे होता है। अतः स्वतन्त्र भाव से "नीलत्व, नील और साडी" इस प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान के पर क्षण में "यह नीली साड़ी है" ऐसा ज्ञान होता है। अतः निर्विकल्पक ज्ञान मानना चाहिए।

यदि "यह नीली साड़ी है" इस ज्ञान को विशिष्ट ज्ञान न मानकर "विशिष्ट-वैशिष्ट्यावगाही" अर्थात् विशेषण के विशेषण तक को विषय करने वाला ज्ञान माना जाय तो सविकल्पक का सरल उदाहरण "नील" यह ज्ञान समझना चाहिए। किन्तु उक्त प्रत्यक्ष ज्ञान को भी विशिष्ट-वैशिष्ट्यावगाही मानने पर सविकल्पक के अव्यवहित पूर्व में निर्विकल्पक ज्ञान आवश्यक है, यह नियम खण्डित हो जाता है। क्योंकि विशिष्ट-वैशिष्ट्यावगाही ज्ञान के अव्यवहित पहले निर्विकल्पक नहीं, किन्तु "विशिष्ट बुद्धि" स्वरूप सविकल्पक ज्ञान होता है।

बौद्ध दार्शनिक केवल इसे ही यथार्थ ज्ञान मानते हैं। उनका कहना है कि सविकल्पक ज्ञान में मिथ्या (अमत्) विशेषण, विशेष्य और सम्बन्ध तथा शब्द आदि का विषयीकरण होता है, अतः यह यथार्थ नहीं हो सकता। किन्तु निर्विकल्पक में केवल शुद्ध वस्तु मात्र विषय होती है, अतः वह यथार्थ ज्ञान होता है। बौद्ध दार्शनिक लोग प्रत्यक्ष और अनुमिति दो प्रकार का प्रमाज्ञान मानते हैं, एवं निर्विकल्पक को ही प्रमा मानते हैं। इस दृष्टि से निर्विकल्पक को सामान्यतः ज्ञान का भेद माना जायगा। किन्तु आस्तिक दार्शनिकों के मत में इसे प्रत्यक्ष ज्ञान का भेद समझना चाहिए। व्यक्तिपुत्र भी यही मत मालूम होता है, क्योंकि अनुमिति आदि प्रमा कभी निर्विकल्पक हो ही नहीं सकती। पक्षस्वरूप धर्मी (उद्देश्य) में साध्यस्वरूप विधेय के ज्ञान का नाम अनुमिति है, उसे भला निर्विशेष्य-विशेषण-ससर्गक कैसे माना जा सकता है ?

अद्वैत-वेदान्ती लोग प्रत्यभिज्ञा अर्थात् "यह वही मनुष्य है" इत्यादि ज्ञान को भी निर्विकल्पक मानते हैं। उनका कहना है कि उक्त ज्ञान में केवल अखण्ड मनुष्य-व्यक्ति का ही विषयीकरण होता है, "वह" और "इस" अर्थात् सत्ता और इदन्ता का विषयीकरण नहीं होता। क्योंकि "वह" कहने में अतीत काल का और "यह" कहने से वर्तमान काल का मान होता है, और दोनों कालों का सम्बन्ध एक काल में कभी नहीं हो सकता। अतः विरुद्धांश को छोड़ कर केवल मनुष्यव्यक्ति का विषयीकरण मानना होगा। मूत्रा "यह वही है" इस ज्ञान में विशेषण, विशेष्य और सम्बन्ध



विषय नहीं होने के कारण, इसे निर्विकल्पक मानना होगा। किन्तु अन्य दार्शनिक ऐसा नहीं मानते, वे इसे सविकल्पक ही मानते हैं। उनका कहना है कि "उने" और "इसे" दोनों को जब अभिन्न समझा जा रहा है, तो मानना ही होगा कि उक्त ज्ञान में "अभेद" सम्बन्ध का विपर्ययकरण होता है, अतः उक्त ज्ञान को केवल वस्तु-विषयक नहीं कहा जा सकता। सविकल्पक वह ज्ञान होता है जिसमें विनोपण, विनोप्य और सम्बन्ध, इनका विपर्ययकरण हो। जैसे "यह नीली गाड़ी है" इत्यादि।

सविकल्पक ज्ञान दो भागों में बाँटा जा सकता है, जैसे "व्यवसाय" और "अनुव्यवसाय"। व्यवसाय-ज्ञान वह है जिसमें ज्ञान-रहित वस्तु का मान होता है। अनुव्यवसाय वह होता है जिसमें ज्ञान-सहित वस्तु का विपर्ययकरण होता है। जैसे "यह मैं जानता हूँ कि यह नीली साड़ी है", "यह मुझे मालूम है कि यह नीली साड़ी है" इत्यादि। कुछ दार्शनिक अनुव्यवसायात्मक ज्ञान नहीं मानते हैं। कुछ लोग व्यवसाय और अनुव्यवसाय दोनों को मिला कर एक ही ज्ञान मानते हैं। ज्ञान के अन्य प्रभेद

ज्ञान को प्रथमतः अनुभव और स्मरण इन दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। अनुभव वह ज्ञान होता है जो संस्कार के द्वारा स्मरण-ज्ञान को उत्पन्न करता है। अनुभव-ज्ञान को प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति और शाब्द इन चार भागों में विभक्त समझना चाहिए। प्रत्यक्ष वह ज्ञान है जो किसी भी इन्द्रिय से वस्तु का सन्निकर्ष होने पर उत्पन्न होता है। जैसे फूल के साथ चक्षु के जुटने पर "यह फूल है" ऐसा जो चक्षु से ज्ञान होता है, वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। कुछ लोग विषय के साथ इन्द्रिय-सन्निकर्षस्थल में शब्द से भी प्रत्यक्षज्ञान मानते हैं, जैसे यदि कोई अपने पास विद्यमान वस्तु को अविद्यमान समझ बैठता है, और अन्य कोई उससे यह कहता है कि यह वस्तु तो तुम्हारे पास ही है। इसके अनन्तर जो वह भ्रान्त मनुष्य उस वस्तु को अपने पास समझता है, वह प्रत्यक्षज्ञान शब्द से होता है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि जहाँ विषय सन्निकृष्ट नहीं है वहाँ के शब्दजन्य ज्ञान से इस ज्ञान में कोई वैलक्षण्य नहीं दिखाई देता। यह बात और है कि विषय-सन्निकर्षस्थल में कहीं शब्दबोध के अनन्तर प्रत्यक्ष भी हो जाता है, किन्तु शब्द से ही प्रत्यक्ष हो जाता है यह युक्ति-संगत नहीं।

प्रत्यक्ष ज्ञान को छः भेदों में विभक्त समझना चाहिये, जैसे घ्राणज, रसन, वासुप, त्वच, श्रावण और मानस। क्योंकि घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक्, श्रोत्र और मन ये छः इन्द्रियाँ हैं। "यह सुगन्ध है", "यह दुर्गन्ध है" यह ज्ञान घ्राणज प्रत्यक्ष है, क्योंकि घ्राण के पास गन्धवाली वस्तु के जुटने पर घ्राण से उस गन्ध का प्रत्यक्ष

होता है। "यह मीठा है, यह खट्टा है" यह प्रत्यक्ष ज्ञान गगन-प्रत्यक्ष है, क्योंकि रसन (जिह्वा) में मधुर आदि रसयुक्त वस्तु का संयोग होने पर रसन में उक्त प्रकार का प्रत्यक्ष होता है। "यह नीली माट्टी है" ऐसा ज्ञान चाक्षुर प्रत्यक्ष है, क्योंकि रश्मिरूप में जाकर चक्षु जब उक्त नीली माट्टी में जुटता है तब यह ज्ञान उत्पन्न होता है।

प्राचीन नास्तिकों एवं आधुनिक वैज्ञानिकों का मत है कि चक्षु विषय के गगन नहीं जानी, किन्तु आँख में ही विषय का प्रतिफलन होने से उसका प्रत्यक्ष होता है। किन्तु यह मत इसलिए उचित नहीं मान्य होता कि आँख में पीन्डिया रींग होने पर जो संकेत वस्तु पीन्डी मान्य पड़ती है, उनका उपपादन नहीं हो सकेगा। क्योंकि विषय संवेद होने से प्रतिफलन भी तदनुरूप ही होगा। यदि यह कहा जाय कि पीन्डि-माफ़ान्त चक्षुगोचररूप आवाग में प्रतिक्रान होने के कारण ऐसा होता है। तो यह इसलिए समुचित नहीं होगा कि स्फटिक के निकट जपापुष्प रखने में प्रतिविम्ब का आधार स्फटिक ही जपापुष्पस्वरूप विम्ब के रूप में प्रमाथित होता है, अर्थात् स्फटिक ही लाल मान्य पड़ता है, जपापुष्प संकेद नहीं मान्य पड़ता। तदनुसार पीन्डिमाफ़ान्त चक्षुगोचर ही संकेद भासित हो जाना चाहिए। घन आदि शुक्ल पदार्थ पीला नहीं भासित होना चाहिए। एतदतिरिक्त अन्य भी अनेक युक्तियाँ हैं जिनका उल्लेख यहाँ नहीं हो रहा है।

चाक्षुर प्रत्यक्ष द्रव्य, गुण, कर्म एवं जाति तथा अभाव इन सब का होता है। स्वाच प्रत्यक्ष भी इसी प्रकार उक्त अनतीन्द्रिय द्रव्य, गुण आदि सब बन होता है। त्वक् इन्द्रिय शरीर से बाहर विषय के समीप उस प्रकार नहीं जानी जिस प्रकार चक्षु जानी है। त्वक् के समीप विषय के आने पर उसका स्वाच प्रत्यक्ष होता है। अन्धे लोग छू कर द्रव्यों का परिचय प्राप्त करते हैं। शीत, उष्ण आदि स्पर्शों का प्रत्यक्ष समी लोग त्वक् इन्द्रिय से करते हैं। कम्पन भी स्पर्श करने से मान्य होता है। जिस इन्द्रिय से जिम द्रव्य, गुण या कर्म का प्रत्यक्ष होता है, तद्गत जाति का भी प्रत्यक्ष उन्ही इन्द्रिय से होता है। अतः स्पर्शत्व जाति आदि का भी प्रत्यक्ष त्वक् इन्द्रिय से होता है।

कुछ लोगों का कहना है, जब कि त्वक् समग्र शरीर में व्याप्त है, तो केवल उसे ही इन्द्रिय मानना चाहिए, स्वतन्त्र चक्षु आदि का प्रयोजन क्या है? किन्तु यह उचित इसलिए नहीं कि तब तो अन्धे को भी रूप का प्रत्यक्ष होने लगेगा। क्योंकि त्वक् इन्द्रिय उसमें भी रहेगी। यदि यह कहा जाय कि घ्राण आदि त्वक् के ही अवयव हैं और उन विभिन्न अवयवों से रूप आदि विभिन्न विषयों का प्रत्यक्ष

होता है, तो यह कथन इसलिए निस्तत्त्व है कि यदि अवयव विभिन्न होंगे फिर तो इन्द्रियाँ विभिन्न हो जायेंगी। अवयव और अवयवी को एक नहीं माना जा सकता, अतः त्वक् और उसके अवयव चक्षु आदि इन्द्रियाँ विभिन्न ही होंगी। विभिन्न वही एक नहीं होते, अतः चक्षु आदि को भी एक नहीं कहा जा सकता।

श्रावण प्रत्यक्ष श्रोत्र से होता है। इससे केवल शब्द और शब्दत्व का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में वास्तविकों में मतभेद देखा जाता है। कुछ लोग कहते हैं कि शब्द जहाँ उत्पन्न होता है, परिच्छिन्न कान स्थित श्रोत्रेन्द्रिय वहाँ जाकर उस शब्द का प्रत्यक्ष कराती है। परन्तु वस्तुस्थिति यह है कि शब्द ही तरंग-रम्प-क्रम से उत्पन्न होता हुआ कान तक आकर उत्पन्न होता है, फिर कान में उत्पन्न इस शब्द का श्रोत्रेन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। विज्ञान ने तो और भी इस बात को स्पष्ट कर दिया है। क्योंकि अति दूरवर्ती शब्द भी रेडियो-यन्त्र से सुने जाते हैं।

शब्द तरंग-रम्प-क्रम से आकाश में उत्पन्न होते हैं। अतः कर्णनिष्ठान्तर्गत आकाश में उत्पन्न शब्द का प्रत्यक्ष अनायास हो जाता है। पूर्वोक्त नियम के अनुसार शब्द में रहनेवाली “शब्दत्व” जाति भी श्रोत्र में ही प्रत्यक्ष की जाती है। मानस प्रत्यक्ष वह है जो मन-इन्द्रिय से होता है। आत्मा और उसके गुण ज्ञान, सुख, दुःख आदि का मानस प्रत्यक्ष होता है। “मैं सुखी हूँ” “मैं दुःखी हूँ” इत्यादि प्रत्यक्ष सभी प्राणियों को होता है, उसमें चक्षु, श्रोत्र आदि इन्द्रियों का कोई प्रयोजन नहीं होता, केवल मन से वह होता है, अतः उसे मानस प्रत्यक्ष समझना चाहिए।

इन सभी प्रत्यक्षों को लौकिक सन्निकर्षज, अलौकिक सन्निकर्षज और योग्य इन तीन मार्गों में विभक्त समझना चाहिए। लौकिक सन्निकर्षज प्रत्यक्ष उसे समझना चाहिए, जहाँ कि विषय के साथ इन्द्रियों के सम्बन्धरूप से संयोग, संयुक्तसमवाय, संपुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय एवं विशेषण-विशेष्यभाव इनके अन्दर कोई एक सन्निकर्ष होता है। किसी भी द्रव्य का प्रत्यक्ष किसी इन्द्रिय से करने पर उस द्रव्य के साथ इन्द्रियों का संयोग नामक सम्बन्ध होता है। क्योंकि अवयव-व्ययविभागरहित द्रव्य होने के कारण इन्द्रिय का उस द्रव्य के साथ संयोग सम्बन्ध होता है। जैसे पुस्तक को यदि चक्षु से देखें तो संयोग नामक सम्बन्ध (सन्निकर्ष) होता है। क्योंकि चक्षु जब पुस्तक से जुटती है तब उस पुस्तक का प्रत्यक्ष होता है। चक्षु, त्वक् और मन से सभी द्रव्यों का प्रत्यक्ष होता है, अतः इन इन्द्रियों से द्रव्यों के प्रत्यक्ष में संयोग नामक सम्बन्ध (सन्निकर्ष) कारण होता है। द्रव्य में रहने वाले गुण, कर्म या जाति के प्रत्यक्ष में संपुक्त-समवाय नामक सम्बन्ध (सन्निकर्ष) होता है। जैसे पुस्तक में नील, पीत आदि गुण और क्रिया तथा जातियों का प्रत्यक्ष संयुक्त-समवाय सन्निकर्ष

से होता है, क्योंकि इन्द्रिय से संयुक्त पुस्तक है और उसके साथ अर्थात् उसमें गुण, कर्म, जातियों का समवाय नामक सम्बन्ध है। गुण या कर्म में रहनेवाली किसी जाति का प्रत्यक्ष किया जाय तो संयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्ध (सन्निकर्ष) होता है। जैसे पुस्तक में रहने वाले रूप में रूपत्व जाति का चाक्षुष प्रत्यक्ष करना हो तो उक्त सन्निकर्ष होता है। क्योंकि चक्षु से संयुक्त है पुस्तक, उसमें समवाय सम्बन्ध है रूप का, अतः समवेत हुआ रूप, उसमें रूपत्व का समवाय सम्बन्ध है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। शब्द का प्रत्यक्ष समवाय सन्निकर्ष से होता है। क्योंकि श्रोत्र आकाश है और शब्द (गुण) उसमें समवाय सम्बन्ध से रहता है। शब्दत्व के प्रत्यक्ष में श्रोत्र का उसके साथ समवेत-समवाय सन्निकर्ष है। क्योंकि श्रोत्ररूप आकाश में समवाय सम्बन्ध से रहने के कारण शब्द समवेत होता है, और उसमें समवाय नामक सम्बन्ध से शब्दत्व रहता है।

किसी भी अभाव के प्रत्यक्ष में “विशेष्यविशेषणभाव” सन्निकर्ष कारण होता है। विशेष्य-विशेषण भाव को दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, जैसे विशेष्यभाव और विशेषणभाव। विशेष्य-भाव का अर्थ है विशेष्यता और विशेषणभाव का अर्थ है विशेषणता। इन दोनों को भी छ-छ भागों में विभक्त समझना चाहिए। जैसे संयुक्तविशेषणता, संयुक्तसमवेत-विशेषणता, संयुक्तसमवेत-समवेतविशेषणता, श्रोत्रविशेषणता, समवेतविशेषणता, समवेत-समवेत विशेषणता। संयुक्तविशेष्यता, संयुक्तसमवेतविशेष्यता, संयुक्तसमवेतसमवेतविशेष्यता, श्रोत्रविशेष्यता, समवेत-विशेष्यता, समवेतसमवेतविशेष्यता। किसी द्रव्य में यदि किसी अभाव का प्रत्यक्ष होगा तो उसके लिए संयुक्तविशेषणता सन्निकर्ष की अपेक्षा होगी। जैसे घर में यदि पुस्तक का अभाव देखा जाय तो संयुक्तविशेषणता सन्निकर्ष की अपेक्षा होगी, क्योंकि आँख से संयुक्त घर में पुस्तक का अभाव विशेषण है। यदि घर में रहनेवाले किसी गुण, कर्म या जाति में किसी अभाव का प्रत्यक्ष करना हो तो संयुक्तसमवेतविशेषणता की अपेक्षा होगी। जैसे यह ज्ञान किया जाय कि “गृह का रूप पुस्तकभाववाला है” तो यहाँ संयुक्तसमवेतविशेषणता सन्निकर्ष होगा। क्योंकि आँख से संयुक्त है गृह, उसमें उसका रूप समवेत है, उसमें विशेषण होगा पुस्तकभाव, विशेषणता जायगी पुस्तकभाव में। यदि गृह के रूप में रहनेवाले रूपत्व में पुस्तकभाव को विशेषण बना-कर ज्ञान किया जाय, जैसे “गृह-रूपत्व पुस्तकभाववाला है”, तो यहाँ संयुक्तसमवेत-समवेत-विशेषणता सन्निकर्ष होगा। क्योंकि आँख से संयुक्त गृह, उसमें समवेत रूप, उसमें समवेत उसका रूपत्व, उसमें विशेषण होगा पुस्तकभाव, विशेषणता जायगी पुस्तकभाव में। यदि शब्द के अभाव का प्रत्यक्ष करना हो तो श्रोत्र-विशेषणता सन्निक-

कर्य होगा। क्योंकि श्रोत्र है कर्णच्छिद्रवर्ती आकाश, उसमें विशेषण होगा घटामाव। यदि शब्द में किसी वस्तु के अभाव का प्रत्यक्ष करना हो, तो समवेतविशेषणता नामक सन्निकर्ष होगा। क्योंकि श्रोत्र में समवेत अर्थात् समवायसम्बन्ध से रहनेवाला होगा शब्द, उसमें विशेषण होगा वह अभाव। यदि शब्दत्व में किसी के अभाव को विशेष बनाकर उसका प्रत्यक्ष किया जाय तो समवेतसमवेतविशेषणता नामक सन्निकर्ष होगा। क्योंकि श्रोत्र में समवेत होगा शब्द, उसमें समवेत होगा शब्दत्व, उसमें विशेषण होगा वह अभाव। इसका उदाहरण "शब्दत्व पुस्तकामाववाला है" ऐसे ज्ञान को समझना चाहिए।

यदि अभाव को विशेषण के बदले विशेष्य बनाकर प्रत्यक्ष किया जाय तो 'विशेष्यता' सन्निकर्ष होगा। जैसे 'घर में घटामाव है' इस प्रत्यक्ष में समुक्तविशेष्यता नामक सन्निकर्ष होगा, क्योंकि यहाँ चक्षुसंयुक्त होगा घर, जो कि विशेषण है, और उसका विशेष्य होगा घटामाव। इसी प्रकार "गृह-रूप में घटामाव है" एतादृश ज्ञान में समुक्तसमवेतविशेष्यता, "गृहरूपत्व में घटामाव है" एतादृश ज्ञान में समुक्तसमवेतविशेष्यता, "श्रोत्र में शब्द नहीं है" यहाँ श्रोत्र विशेष्यता, "शब्द में रूप नहीं है" इस ज्ञान में श्रोत्रसमवेतविशेष्यता, "शब्दत्व में रूप नहीं है" इस ज्ञान में श्रोत्रसमवेतसमवेतविशेष्यता सन्निकर्ष कारण होंगे। यहाँ द्रव्य में अभावों का ज्ञान सर्व साधारण को होता ही है। तदपेक्षया अल्प मात्रा में गुण और कर्म का आश्रय मान कर भी लोगों को अभाव का प्रत्यक्ष होता है। जाति आदि को आश्रय बनाकर अभाव का प्रत्यक्ष तो पदार्थविवेचन-रसिक ही करते हैं। प्राचीन आचार्यों ने कहा है कि अभाव को अधिकरण बनाकर यदि अभावान्तर का प्रत्यक्ष किया जाय तो विशेषणता एवं विशेष्यताओं के प्रभेद अनन्त होंगे। जैसे "घर में रहनेवाला घटामाव पटामाववाला है" ऐसा यदि प्रत्यक्ष किया जाय तो "चक्षु-संयुक्त विशेषण-विशेष्यता" सन्निकर्ष कारण होगा। इसी प्रकार और भी बढ़ाकर सन्निकर्षों की रचना की जा सकती है।

संयोग, संयुक्तसमवाय आदि सन्निकर्षों के बीच संयोग केवल चक्षु, त्वक्, मन इन तीनों से होनेवाले प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष होता है। संयुक्तसमवाय और संयुक्तसमवेतसमवाय ये दोनों सन्निकर्ष श्रोत्र को छोड़कर अन्य सभी इन्द्रियों से होनेवाले प्रत्यक्ष में अपेक्षित होते हैं। समवाय और समवेतसमवाय ये दोनों श्रोत्र-प्रत्यक्षस्थल में सन्निकर्ष होते हैं। विशेष्यविशेषणभाव के अन्दर श्रोत्र-विशेषणता, समवेतविशेषणता, समवेतसमवेतविशेषणता, एवं इसी प्रकार की तीन विशेष्यताएँ केवल श्रोत्र से होनेवाले प्रत्यक्ष में अपेक्षित होती हैं। अन्य सभी विशेषणताएँ एवं विशेष्यताएँ श्रोत्र से अति-

रिक्त किमी भी इन्द्रिय के प्रत्यक्ष में अपेक्षित हो सकती है।

कुछ लोगों का कहना है कि उक्त प्रकार की विशेषणताएँ एवं विशेष्यताएँ अत्यन्त परम्परामुख्यस्वरूप होने के कारण सन्निकर्ष नहीं हैं। किमी भी अभाव का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान नहीं होता। अभाव का ज्ञान अनुपलब्धिक होता है। अर्थात् जिस वस्तु का अभाव ज्ञानविषय होता है उसकी अनुपलब्धि में ही उस अभाव का ज्ञान होता है। अतः अनुपलब्धि एक स्वतन्त्र प्रमाण है। उगीके महारे किमी भी अभाव को समझा जाता है। जैसे घर में जब घड़ा नहीं देखने है तब घड़े के अभाव का ज्ञान होता है। मनुष्य इस प्रकार सोचता है कि "घर में यदि घड़ा होता तो मैं उसे देखता, नहीं देख रहा हूँ, अतः घर में घड़े का अभाव है।" इस प्रकार अनुपलब्धि स्वतन्त्र प्रमाण है। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि इन्द्रियों में ही अभाव का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हो सके, तो उस अभाव-ज्ञान को एक स्वतन्त्र "आनुपलब्धिक" नामक प्रमा-ज्ञान क्यों माना जाय। और उसके लिए अनुपलब्धि नामक प्रमाण भी अतिरिक्त क्यों माना जाय। हाँ, अभाव-प्रत्यक्ष-स्थल में उक्त प्रकार की अनुपलब्धि को इन्द्रियों का महायक मानना चाहिए। क्योंकि अनुभव का अपलाप नहीं किया जा सकता। अभाव-ज्ञान केवल प्रत्यक्षरूप नहीं होता, अनुमिति और शाब्दबोधस्वरूप भी होता है। क्योंकि अनीन्द्रिय वस्तु के अभाव को इन्द्रियों से नहीं जाना जा सकता।

कुछ लोगों का कहना है कि प्रत्यक्ष को शब्दज और अशब्दज इन दो भागों में भी विभक्त करना चाहिए। जहाँ पदार्थ सन्निकृष्ट होता है और कोई वक्ता उसे कहता है कि "यहाँ यह वस्तु है", ऐसी स्थल में होनेवाला प्रत्यक्ष शब्दज होता है। परन्तु वस्तु-स्थिति ऐसी नहीं है। वहाँ केवल शब्द में वस्तु की विष्टुंखल-रूप में उपस्थितिमात्र होकर रह जाती है, वाक्यार्थबोध नहीं होता। यही कारण है कि "इसे मैं देख रहा हूँ" इसी प्रकार का ज्ञान होता है, "इसे मैं सुन रहा हूँ" इस प्रकार का अनुभव नहीं होता। शब्द सुनने के अनन्तर जैसे "मैं सुन रहा हूँ" यह अनुभव होता है, शाब्दबोध के अनन्तर भी उसी प्रकार होता है। अतः यदि चक्षु आदि इन्द्रियों के साथ विषयसन्निकर्षस्थल में भी शाब्दबोध होता, तो अवश्य ही "मैं सुन रहा हूँ" ऐसा अनुभव होता, किन्तु ऐसा होता नहीं है।

प्रत्यक्ष को नित्य और अनित्य दो भागों में भी विभक्त किया जा सकता है। ईश्वर जो सर्वदा प्रत्येक वस्तु को देखता रहता है, वह उसका देखना नित्य-प्रत्यक्ष है। अन्य कोई भी प्राणी किमी इन्द्रिय से वस्तु को जो देखता है, वह देखना अनित्य-प्रत्यक्ष है। इस विभाजन के अनुसार सामान्यतया, जिस ज्ञान के प्रति इन्द्रियों को छोड़कर अन्य कोई कारण अर्थात् असाधारण कारण न हो, वह ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है। उक्त नित्य

प्रत्यक्ष के प्रति कोई करण नहीं होता, अतः उसके प्रति इन्द्रियाँ भी करण नहीं हैं। अनित्य प्रत्यक्ष में इन्द्रियाँ ही करण होती हैं। प्रत्यक्ष के प्रति शब्द करण नहीं हो सकते, यह बात बतलायी जा चुकी है। इस प्रकार से विभाजन के वर्ग में उक्त ध्यान, रामन, चाक्षुष आदि प्रत्यक्ष अनित्य-प्रत्यक्ष के प्रभेद होंगे।

अन्य प्रकार से प्रत्यक्ष का विभाजन यह है कि लौकिक-प्रत्यक्ष और अलौकिक-प्रत्यक्ष इन रूप से प्रत्यक्ष के दो प्रकार हैं। लौकिक-प्रत्यक्ष उसको कहा जायगा, जिसमें उसमें संयोग, समुक्तसमवाय आदि सन्निकर्षों की अपेक्षा हो। जैसा कि पहले बताया जा चुका है। अलौकिक प्रत्यक्ष उसे कहा जायगा जो कि उक्त संयोग आदि सन्निकर्षों से उत्पन्न नहीं होना। अलौकिक प्रत्यक्ष को फिर तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। जैसे (१) धर्मप्रत्यक्षमूलक धर्मविशिष्ट धर्मो-समुदाय का प्रत्यक्ष, (२) विशेषणस्मरणमूलक विशिष्टप्रत्यक्ष और (३) योगज। प्रथम प्रकार के प्रत्यक्ष को "सामान्यलक्षणाजन्य" और द्वितीय प्रकार के प्रत्यक्ष को "ज्ञानलक्षणाजन्य" कहा जाता है। किसी घड़े की देखकर जो भावी एवं अतीत, दूरवर्ती एवं निकटवर्ती सभी घड़ों का समूहात्मक ज्ञान होता है, वह प्रत्यक्ष प्रथम प्रकार का है। क्योंकि एक घड़े के साथ भाव जुटने पर जो घटत्व उस घड़े में देखा जाता है वही संसार के समस्त घड़ों में रहता है। अतः घटत्व-स्वरूप सामान्य का अर्थात् सकलवटसाधारण-धर्म का जब ज्ञान होता है, तो वही ज्ञान असाधारण-कारण बनकर स्वविषय घटत्व के आश्रयीभूत समस्त घटों का प्रत्यक्ष करा देता है। द्वितीय प्रकार का प्रत्यक्ष वह है, जहाँ कोई दूर से चन्दन-काष्ठ ले जाता है तो दूरता-प्रयुक्त ध्यान के साथ सम्बन्ध न होने पर आँख से ही वहाँ "यह चन्दन सुगन्धित है" इस प्रकार से प्रत्यक्ष होता है, वही सुगन्ध का स्मरण ही सुगन्ध विशिष्ट चन्दन के प्रत्यक्ष में करण अर्थात् असाधारण-कारण हो जाता है। तृतीय अलौकिक-प्रत्यक्ष वह है जिसमें योगियों को अवधितीत रूप से पदार्थों का साक्षात्कार होता है। कुछ लोगों ने "प्रातिम" नामक भी एक प्रकार का प्रत्यक्ष माना है। वस्तुतः उसे "योगज" के अन्तर्गत ही मानना चाहिए। क्योंकि छोटे बच्चों को जो भावी पदार्थों का ज्ञान होता है, जैसे, पूछने पर छोटी बच्ची कटरी है कि "भाई आज आयेगा" और ठीक आता भी है, वहाँ मानना होगा कि विमुक्त-अन्तःकरण-गत संस्कार ही असाधारण कारण होता है। और योगजस्थल में भी यही बात होती है। क्योंकि योग से योगियों का अन्तःकरण विशुद्ध होने पर ही तद्गत संस्कार के सहारे योगज-प्रत्यक्ष होता है। उक्त अलौकिक-प्रत्यक्षों के अन्तर प्रथम है सामान्य-लक्षणाजन्य-प्रत्यक्ष और द्वितीय ज्ञानलक्षणाजन्य-प्रत्यक्ष। विशिष्ट-प्रत्यक्ष के लिए विशेषण का ज्ञान सामान्यलक्षणा सन्निकर्ष कहा जाता है, और विशेष प्रत्यक्ष के लिए

विशेषण का स्मरण ज्ञानलक्षणा अधिकृत कहलाता है ।

## अनुमिति-ज्ञान

लोकव्यवहार में प्रत्यक्ष ज्ञान से कहीं अधिक अनुमिति-ज्ञान की अपेक्षा होती है । क्योंकि जो भी कुछ भावी कार्यक्रम स्थिर किया जाता है वह अनुमितिरूप ही होता है । क्योंकि वर्तमान वस्तु का ही प्रत्यक्ष होता है, भावी-वस्तुओं का नहीं । किसी कार्य में प्रवृत्ति भावी फल के निर्णयपूर्वक ही होती है । कुछ दार्शनिकों का मत है कि किसी भावी फल के लिए लोगों की प्रवृत्ति सम्भावना-मात्र से होती है, अतः प्रत्यक्ष से अतिरिक्त अनुमिति नामक अनुभव-आत्मक ज्ञान नहीं मानना चाहिए । किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि सम्भावना आधिर क्या होगी ? सन्देह को ही दूसरे शब्दों में सम्भावना कहते हैं । किसी घर्मी में विद्यमान एवं अविद्यमान विरोधी अनेक वस्तुओं के ज्ञान का नाम सन्देह है । अनेक विरोधी वस्तुएँ, जो कि सन्देह में विशेषण रूप में विषय होती हैं, अन्यत्र अवश्य देखी हुई होती हैं । उनका प्रकृत घर्मी में मान होता है । जो इस प्रकार का सन्देह मानेगा, (जिसे भले ही सम्भावना नाम से क्यों न पुकारे) उसे अनुमिति मानने में भी बाधा नहीं होनी चाहिए । क्योंकि अनुमिति-स्थल में भी यही होता है कि, पहले कमी देखे गये किसी पदार्थ को विशेषण बनाकर प्रकृत घर्मी में उसका मान किया जाता है । एक बात यह भी है कि यह सन्देह, जिसे सम्भावना कहा गया है, अवश्य ही प्रत्यक्ष होगा, किन्तु वह प्रत्यक्ष क्या चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों से होगा या अन्तरिन्द्रिय मन से ? कुछ भी कहना, अनुमिति नहीं माननेवाले के लिए कठिन होगा । क्योंकि किस प्रमाण के आधार पर पहले बाह्य किंवा आन्तर इन्द्रियों का अस्तित्व मानेंगे ? चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियाँ या मन सभी तो अतीन्द्रिय हैं । इन्हें प्रत्यक्ष प्रमाण से कैसे देखा जा सकेगा ? यदि नहीं, तो वे इन्द्रियाँ ही असिद्ध हो जायँगी, फिर उनसे भावी वस्तु की सम्भावना ओर उससे प्राणियों की प्रवृत्ति, उससे फिर अभिमत फल का लाभ ये सभी बातें दूर चली जाती हैं ।

इतना ही नहीं, कोई भी प्रबुद्ध व्यक्ति यदि किसी को उपदेश देता है, तो उसके पहले उपदेष्टव्य व्यक्ति की मनोगति का ज्ञान कर लेता है कि इसके हृदय की परिस्थिति क्या है ? यह क्या समझना चाहता है ? इत्यादि । यह प्रत्यक्ष नहीं देखा जा सकता कि दूसरा क्या चाहता है ? उपदेष्टव्य की मानसिक परिस्थिति को न समझकर उपदेश देने पर अभिमत पदार्थ का भी उपदेश होने लगेगा । परिणाम यह होगा कि श्रोता कुछ समझ ही न सकेगा, बुद्धि-विकास का मार्ग ही अवरुद्ध हो जायगा । अतः अनुमिति नामक अनुभव-ज्ञान मानना होगा ।



अनुमिति-ज्ञान की प्रक्रिया यह है—पहले अनुमाता व्यक्ति दो वस्तुओं को अव्यभिचरित रूप से अर्थात् नियत रूप से सहचरित देखता है, यानी एक आश्रय में विद्यमान देखता है। अनन्तर उन दो वस्तुओं में से एक को किसी अन्य आश्रय में देखकर द्वितीय तत्सहचरित वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान करता है। यही अनुमिति है। यद्यपि अनुमिति ज्ञान की प्रक्रिया स्मृति की प्रक्रिया से मिलती-जुलती मालूम पड़ती है, फिर भी अनुमिति को स्मृति इसलिए नहीं कहा जा सकता कि स्मरण केवल अतीत विषय का हुआ करना है, किन्तु अनुमिति के अतीत, अनागत एवं वर्तमान तीनों विषय होते हैं। अग्निसहचरित धूम को देखकर धूमसहचरित अकेली अग्नि का स्मरण होने पर भी “अग्नि पर्वत में है”, “पर्वत अग्निवाला है” इस प्रकार से पर्वतसम्बद्ध अग्निविषयक स्मरण नहीं हो सकता, क्योंकि अग्नि के साथ होनेवाले पर्वतसम्बन्ध का पूर्व-अनुभव है नहीं, अननुभूत पदार्थ का कभी स्मरण नहीं होता।

### अनुमिति के प्रभेद

यों तो विभिन्न प्राचीन दार्शनिकों के अनुमिति-विभाजन में कोई मौलिक अन्तर नहीं दीख पड़ता, फिर भी आपाततः कुछ अन्तर प्रतीत होता है। जैसे कुछ दार्शनिकों का कहना है कि अनुमिति दो प्रकार की है; बीत और अबीत। अबीत अनुमिति को ही शेषवत् अनुमिति, परिशेषानुमिति इन नामों से कहा जाता है। बीत अनुमिति को पूर्ववत् अनुमिति, सामान्यतो दृष्ट अनुमिति इन दो भागों में विभक्त किया जाता है।

परिशेषानुमिति वह होती है, जहाँ सम्भावित इतर की व्यावृत्ति के द्वारा परिशिष्ट वस्तु अनुमेय होती है; जैसे शब्द पृथिवी-जल-तेज-वायु-काल-दिक्-आत्मा और मन का गुण नहीं हो सकना, अतः उसका आश्रय कोई स्वतन्त्र द्रव्य है; इस प्रकार से जो आकाश द्रव्य की अनुमिति होती है, वह परिशेषानुमिति है।

‘पूर्ववत्’ अनुमिति वह होती है जहाँ अनुमेय और अनुमापक अनुमिति के पहले किसी आश्रय में देखे हुए होते हैं। जैसे रसोईघर में धूम और अग्नि को पहले देखकर पीछे दूर पर्वत से उठती हुई धूम-शिखा को देखने पर पर्वत में अग्नि की अनुमिति होती है। इसे “पूर्ववत्” इसलिए कहा जाता है कि अनुमाता “जैसे पूर्व अर्थात् रसोईघर धूमवाला था, तो अग्निवाला भी था, तद्वत् यह पर्वत भी धूमवाला है तो अग्निवाला अवश्य है”, इस प्रकार मान करता है।

‘सामान्यतो दृष्ट’ वह अनुमिति कहलानी है जहाँ प्रकृत अनुमिति के पहले साध्य का विशेष धर्मयुक्त रूप से मान नहीं रहता है, किन्तु सामान्य-

रूप से कथंचित् उसका मान रहता है। चक्षु आदि अतीन्द्रिय वस्तुओं की अनुमिति "सामान्यतो दृष्ट" अनुमिति कहलाती है। क्योंकि अनुमिति के पहले चक्षुष्ट्व किंवा इन्द्रियत्व आदि विशेष धर्मयुक्त रूप से इन्द्रिय का मान नहीं रहता, अपितु इन्द्रिय एवं कुठार आदि साधारण "करणत्व" जैसे सामान्य धर्म रूप से इन्द्रियों का ज्ञान पहले रहता है। चक्षु आदि इन्द्रियों की अनुमिति इस तरह होती है—“रूप-रस आदि गुणों का ज्ञान किमी न किमी करण से होता है, क्योंकि ज्ञान भी छेदन आदि क्रिया के समान धात्वर्थ-रूप क्रिया है।” इस अनुमिति द्वारा करणरूप से चक्षु आदि इन्द्रियों की सिद्धि सामान्यतः होती है चक्षुष्ट्व, इन्द्रियत्व आदि विशेष धर्म युक्त रूप से नहीं। अतः ऐसी अनुमिति “सामान्यतो दृष्ट” कहलाती है।

गौतम एव वात्स्यायन प्रभृति प्राचीन नैयायिकों ने “वीत” और “अवीत” की चर्चा नहीं की है, “पूर्ववत्”, “शेषवत्” और “सामान्यतो दृष्ट” इन भेदों से अनुमिति विभाजन किया है। इन लोगों के मत में ‘पूर्ववत्’ का अर्थ है ‘कारणलिंगक अनुमिति’, ‘शेषवत्’ का अर्थ है ‘कार्यलिंगक अनुमिति’ और ‘सामान्यतो दृष्ट’ का अर्थ है ‘अनुमयलिंगक अनुमिति’। अचानक नदी की बाढ़ देखकर “कहीं वृष्टि हुई है” ऐसी मूलपूर्व वृष्टि की अनुमिति होती है कार्यलिंगक, क्योंकि वृष्टि है कारण और नदी-वृद्धि है कार्य। कार्य को ही लिंग अर्थान् अनुमापक हेतु बनाकर कारणभूत मेघ को देखकर भावी वृष्टि की “वृष्टि होगी” इस प्रकार होनेवाली अनुमिति कहलाती है शेषवत् अनुमिति, क्योंकि कारण के अनन्तर होने से कार्य कहलाता है “शेष”, और वही होता है उक्त अनुमिति में ज्ञापक हेतु। “सामान्यतो दृष्ट” अनुमिति वह कहलाती है जहाँ अनुमेय और अनुमापक कार्यकारणभावापन्न नहीं होने। जैसे, सींग देखकर उससे “यह पशु है” इस प्रकार पशुत्व की अनुमिति होती है। क्योंकि यहाँ ज्ञापक श्रुतिवत् एव ज्ञाप्य पशुत्व के अन्दर कोई किसी का कार्य या कारण नहीं है, अतः यह अनुमिति अनुमयलिंगक या सामान्यतो दृष्ट कहलाती है।

यहाँ नव्य नैयायिकों की व्याख्या कुछ और ही है। उनका कहना है कि “पूर्ववत्” का अर्थ है “केवलान्वयी”, “शेषवत्” का अर्थ है “केवलव्यतिरेकी” और “सामान्यतो दृष्ट” का अर्थ है “अन्वयव्यतिरेकी”। इस प्रकार अनुमिति तीन तरह की है; “केवलान्वयानुमिति”, “केवलव्यतिरेकानुमिति” और “अन्वयव्यतिरेकानुमिति”। केवलान्वयानुमिति वह होती है जहाँ अनुमेय और अनुमापक दोनों का या केवल अनुमेय का अथवा केवल अनुमापक का अभाव न मिलने के कारण व्यतिरेकव्याप्ति-ज्ञान न हो, सिर्फ अन्वयव्याप्ति का ज्ञान हो और इसी से परामर्श ज्ञान होकर अनुमिति होती है। जैसे “यह घट अभिषेय है, क्योंकि प्रमेय है।” यहाँ पर “यह घट अभिषेय है” यह

अनुमति केवलान्वयानुमिति है। क्योंकि संसार की सभी वस्तुएँ अनिधान-योग्य अर्थात् कथनयोग्य होने के कारण, अमिमेय है। अतः यहाँ व्यतिरेकव्याप्ति-ज्ञान नहीं हो सकता, केवल अन्वयव्याप्तिज्ञान होता है।

अनुमापक में अनुमेय का अव्यभिचरित-साहचर्य ही है अन्वयव्याप्ति, बिना चर्चा पहले कर चुके हैं। अनुमेय के अभाव में अनुमापक के अभाव का अव्यभिचरित साहचर्य होना "व्यतिरेक व्याप्ति" है। जैसे "पर्वत वह्निवाला है, क्योंकि धूम-शिखा उठ रही है"। यहाँ पर "जहाँ-जहाँ अग्नि का अभाव होगा वहाँ-वहाँ धूम का भी अभाव होगा, अतः अग्नि के अभाव में धूम के अभाव का अव्यभिचरित साहचर्य है", यही है "व्यतिरेकव्याप्ति"। किन्तु प्रकृत "पर्वत अग्निवाला है" यह अनुमिति केवल-व्यतिरेकयानुमिति नहीं है। यहाँ व्यतिरेकव्याप्ति के समान अन्वयव्याप्ति भी अशुद्ध है। क्योंकि जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है, यह अनुमापक-धूमगत अनुमेय अग्नि का अव्यभिचरितसहचार का ज्ञान भी अव्याधित है। अतः "पर्वत अग्निवाला है क्योंकि इसमें धूम-शिखा उठ रही है" यहाँ पर 'पर्वत अग्निवाला है' यह केवल-व्यतिरेकयानुमिति नहीं, अपितु अन्वयव्यतिरेकयानुमिति है। जहाँ अन्वयव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्ति दोनों पायी जाती है वह अनुमिति अन्वयव्यतिरेकयानुमिति होती है। यदि किसी भी धर्मों में अपने से भिन्न सारी वस्तुओं के भेद की अनुमिति की जाय, तो वह केवलव्यतिरेकयानुमिति होगी। जैसे "घट वस्तु घट-भिन्न वस्तुओं से भिन्न है क्योंकि विलक्षण आकार वाली है", यहाँ "घट घट-भिन्न से भिन्न है" यह अनुमिति होगी केवलव्यतिरेकयानुमिति। क्योंकि घट-भिन्न भेद केवल घट में ही होने के कारण विलक्षण आकाररूप अनुमापक में उसका अव्यभिचरित-साहचर्य रूप उसकी अन्वयव्याप्ति कही दिगन्तायी नहीं जा सकती, उसका ज्ञान नहीं हो सकता। अनुमिति के पहले घट में उग अनुमेय "घट-भिन्न भेद" का निर्णय नहीं रहता, जिससे कि वहाँ अन्वयव्यतिरेकव्याप्ति का ज्ञान निया जा सके। क्योंकि प्रकृत धर्मों में प्रकृत अनुमेय का निश्चय प्रति कारण होता है, जिससे निश्चय होता है, उस निश्चय का अभाव उस अनुमिति के "घट घट-भिन्न-भिन्न है" यह अनुमिति अन्वयव्यतिरेकयानुमिति न होकर केवल-व्यतिरेकयानुमिति होगी। क्योंकि घट-मट आदि में जहाँ-जहाँ घट-भेद होने के कारण घट-भिन्न-भेद नहीं है और उगमे उक्त अनुमिति होती है।

उक्त तीन प्रकार की अनुमितियों के अव्यवहृत्यपूर्व उदाहरण होनेवाला एवं इन अनुमितियों के प्रति कारणहीन परामर्श ज्ञान तीन प्रकार का है। अन्वयव्यतिरेक-

व्यतिरेक-परामर्श और अन्वय-व्यतिरेक-परामर्श। परामर्श को अनुमिति के प्रति कारण इसलिए माना जाता है कि अनुमेय के व्याप्य होने वाले अनुमापक को प्रकृत धर्मी में समझने के कारण ही प्रकृत धर्मी में अनुमेयस्वरूप व्यापक वस्तु की निश्चय-त्मक अनुमिति होती है। क्योंकि जहाँ व्याप्य वस्तु रहती है वहाँ व्यापक वस्तु अवश्य रहती है। “अनुमेय के प्रति व्याप्य होनेवाला अनुमापक प्रकृत धर्मी में है” इसी ज्ञान का नाम है परामर्श। कुछ लोग एक अस्पष्ट ज्ञानरूप में परामर्श को अनुमिति के प्रति कारण नहीं मानते, किन्तु “अनुमापक प्रकृत अनुमेय का व्याप्य है” और “वह व्याप्य-भूत अनुमापक प्रकृत धर्मी में रहता है” इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा अनुमिति के प्रति वे भी मानते हैं।

यह ध्यान रखना चाहिए कि पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यनोदृष्ट ये अनुमिति के प्रभेद उन्हीं लोगों के मत में होते हैं, जो “अर्थापत्ति” को अतिरिक्त प्रमा नहीं मानते। क्योंकि शेषवत् अनुमिति का ही ऊपर नाम अर्थापत्ति है। भाव यह है कि कुछ लोग केवल “अन्वयव्यतिरेकानुमिति” नामक एक ही अनुमिति मानते हैं। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि जब अनुमितिके भीतर ही अर्थापत्ति की गतार्थता हो सकती है, फिर अतिरिक्त “प्रमिति” और उसके लिए अर्थापत्ति नामक स्वतन्त्र प्रमाण मानने का कोई प्रयोजन नहीं है।

### अनुमिति के अन्य प्रभेद

अन्य प्रकार से अनुमिति का विभाजन करें तो अनुमिति दो प्रकार होती है; स्वार्थानुमिति और परार्थानुमिति। स्वार्थानुमिति वह है जहाँ उपदेश्य-उपदेशक-भाव का प्रयोजन नहीं होता है अनुमाता अनुमापक हेतु को प्रकृत धर्मी में देखकर स्वयं अनुमेय की अनुमिति उस धर्मी में कर लेता है। जैसे कोई मनुष्य पर्वत से उठने-वाली धूम-शिला को देखकर “यह पर्वत अग्निवाला है” इस प्रकार अनुमिति करता है। ऐसी अनुमिति “स्वार्थानुमिति” कहलाती है। ‘स्वार्थ’ और ‘परार्थ’ यहाँ पर ‘अर्थ’ शब्द का मतलब है अर्थित, फलतः स्वार्थित अनुमिति होती है स्वार्थानुमिति और परार्थित अनुमिति होती है परार्थानुमिति।

द्वितीय परार्थ अनुमिति इस प्रकार होती है कि कोई मनुष्य अनुमापक में प्रकृत अनुमेय की अनुमिति करके दूसरे को अनुमिति कराने के लिए वाक्य-प्रयोग करता है। ऐसे वाक्य को दार्शनिक लोग “न्याय” कहते हैं। किसी में न्याय-वाक्य सुनने पर श्रोता को परामर्श होकर जो अनुमिति हो, वही परार्थानुमिति है। जितने वाक्यों की सुनने से श्रोता को परामर्श होकर अनुमिति होती है, उतने वाक्यों का ही अन्य नाम “न्याय” है। जैसे कोई मनुष्य धूम-शिला में पर्वत में स्वयं अग्नि का निश्चय करके दूसरे

के प्रति कहता है—

(१) पर्वत अग्निवाला है, (२) क्योंकि इससे धूम-सिखा उठ रही है, (३) जो जो धूमवाला होता है, वह अग्निवाला अवश्य होता है, जैसे भाकगृह, (४) यह पर्वत भी धूमवाला है, (५) अतः अग्निवाला है। यही है न्याय, यह पाँच वाक्य-सूत्रों का समुदाय होता है। अतः इसके अवयव अर्थात् अंश पाँच होते हैं। इनमें प्रथम वाक्य को “प्रतिज्ञा” कहते हैं, दूसरे को “हेतु”, तीसरे को “उदाहरण”, चौथे को “उपनय” और पाँचवें को “निगमन” वाक्य कहते हैं।

कुछ दार्शनिकों का कहना है कि (१) प्रतिज्ञा, (२) हेतु और (३) उदाहरण इन तीन वाक्यों से, किवा (१) उदाहरण, (२) उपनय और (३) निगमन इन तीन वाक्यों से ही श्रोता को अनुमेयनिश्चयात्मक अनुमिति हो जाती है। अतः तीनों ही अवयव मानकर, उतने वाक्य-समुदाय को “न्याय” कहना चाहिए, पञ्चावयव-वाक्य को नहीं। कुछ लोग केवल प्रतिज्ञा-वाक्य और हेतु-वाक्य दो को ही न्यायावयव मानते हैं।

अति प्राचीन कुछ दार्शनिक दशावयववादी थे, अर्थात् इन पाँच वाक्यात्मक अवयवों के अतिरिक्त अवाक्यात्मक भी पाँच अवयव मानते थे। उन अवाक्यात्मक अवयवों को वे (१) जिज्ञासा, (२) सशय, (३) प्रयोजन, (४) शक्यप्राप्ति और (५) संशयव्युदास कहते थे। किन्तु परवर्ती पञ्चावयववादी दार्शनिकों ने अनुमापक वाक्य किवा उसके अंश न होने के कारण, उन्हें न्यायावयव नहीं माना। कुछ भी हो, अवयवों की मर्यादा में विप्रतिपत्ति होने पर भी न्यायसाध्य परार्थानुमिति के सम्बन्ध में प्रत्यक्षमात्र-प्रामाण्यवादी को छोड़कर सभी दार्शनिक सहमत हैं।

ध्यान रखना चाहिए कि “अर्थापत्ति” स्वतन्त्र प्रमिति नहीं है, अनुमिति के अन्तर्गत उमका अन्तर्भाव हो जाता है। उसी प्रकार “साम्मविक” ज्ञान भी अनुमिति है, स्वतन्त्र प्रमिति नहीं, अतएव “सम्भव” भी स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है। साम्मविक ज्ञान यह वह जाना जाता है जैसे—कोई यह समझता है कि “मे एक हजार आम हैं”, तब अनायास ही यह भी समझ लेता है कि “तब इनके अन्दर सौ आम जरूर है।” यह सौ मर्यादा निश्चय साम्मविक ज्ञान है। अर्थापत्ति ज्ञान वह है जैसे—किसी ने कहा कि “बहु मोटा है किन्तु दिन में खाता नहीं।” अनायास यहाँ निश्चय हो जाता है कि “बहु रात में खाता है।” यह निश्चय अर्थापत्ति है। उक्त साम्मविक एवं यह अर्थापत्ति दोनों तत्त्व अनुमापक से होने वाली अनुमेय-निश्चयात्मक अनुमिति हैं। क्योंकि सहस्र-सख्या भी मर्यादा के बिना नहीं हो सकती, और मोटापन भी खाये बिना नहीं हो सकता; जैसे अग्नि के बिना धूम नहीं हो सकता। अतः धूम से जिस प्रकार अग्नि की अनुमिति

होती है उसी प्रकार सहस्र मध्या से मो मध्या की एव दिनभोजन-रहित मोटेपन से रात्रि-भोजन की अनुमिति होने में कोई बाधा नहीं है ।

कुछ आक्षेपक यह कहकर अनुमिति को स्वतन्त्र प्रमिति होने से रोकना चाहते थे कि अनुमिति कहीं-कहीं मिथ्या होती है, अतः उसे प्रमिति नहीं मानना चाहिए । इसके उत्तर में दाशनिकों ने यह कहकर उसे प्रमिति मिद्ध किया कि कोई मनुष्य चोर हूँ तो इससे सब मनुष्यों को चोर नहीं माना जा सकता । इसी प्रकार किसी अनुमिति के मिथ्या होने में सभी अनुमितियाँ मिथ्या नहीं हों सकती । जो मिथ्या नहीं, उन्हें “प्रमिति” पद से नहीं हटाया जा सकता, अतः अनुमिति स्वतन्त्र प्रमिति है । अतएव अनुमान स्वतन्त्र प्रमाण है ।

न्याय-वाक्य प्रयोक्ताओं की परिभाषा है कि जिस धर्मी अर्थान् आश्रय में अनुमेय का निश्चय किया जाता है उसे “पक्ष”, जो अनुमेय होता है उसे “साध्य” और जिस अनुमापक से निश्चयात्मक अनुमिति होती है उसे “हेतु” अथवा “लिंग” कहा जाता है । जैसे—“पर्वत, अग्निवाला है, क्योंकि उसमें धूम है” यहाँ पर्वत पक्ष है, अग्नि साध्य है और धूम हेतु है ।

अनुमापक हेतु को मन् (अच्छा) हेतु और अमन् (बुरा) हेतु इस प्रकार दो भागों में बाँटा जाता है । पक्ष और सपक्ष में रहते हुए विपक्ष में न रहना एव अबाधित तथा असत्प्रतिपक्षित होना, यह अनुमापक हेतु की सत्ता (अच्छापन) और इसमें आशिक भी विषयन प्राप्त होना असत्ता (बुरापन) है । जिसमें अनुमेय का निश्चय पहले से ही वह सपक्ष है और पहले से जिसमें अनुमेय का अभाव निश्चित हो वह विपक्ष है । जिस अनुमापक हेतु का अनुमेय पक्ष में नहीं रहता वह बाधित होता है और वैसा न होने वाला अनुमापक हेतु होता है “अबाधित” । पक्ष में प्रकृत अनुमेय के अभाव की सिद्धि के लिए यदि कोई अप्रकृत हेतु प्रतिपक्ष रूप में उपस्थित हो जाय तो प्रकृत हेतु होता है सत्प्रतिपक्षित, और वैसा न होनेवाला होता है असत्प्रतिपक्षित । प्रकृत अनुमापक को “सत्” (अच्छा) होने के लिए “व्याप्ति” और “पक्षधर्मता” (पक्ष में रहना) में रहने के साथ ही “अबाधित” और “असत्प्रतिपक्षित” होना भी आवश्यक है । “पक्ष-सत्त्व” और “विपक्ष-सत्त्व” में कोई एक न भी हो तो अनुमिते में बाधा नहीं होगी ।

### उपमिति-ज्ञान

प्रत्यक्ष और अनुमिति के समान उपमिति भी एक स्वतन्त्र प्रमिति है । इसकी प्रक्रिया यह है, जैसे किसी ने किसी में कहा कि “विपद्ग्रणी बूटी के पीछे मूंग के पीछे के समान होते हैं ।” कभी उस थोता को दवाई के लिए विपद्ग्रणी बूटी को ज़रूरत हुई तो जंगल में जाकर ढूँढ़ने लगा । उसने कहीं मूंग के पीछे के समान पीछा देखकर

निश्चय किया कि "यह विपहरणी है।" यही निश्चय उपमिति ज्ञान कहलाता है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। सार यह कि नाम और नामी, दोनों में टूटने वाले "नाम-नामिभाव" सम्बन्ध का निश्चय ही उपमिति है।

ऐसे निश्चय को प्रत्यक्ष इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वह इन्द्रियमयिर्जन-मात्र से नहीं होता है, उसमें उपदेश तथा तत्स्मरण की भी अपेक्षा होती है। प्रत्यक्ष में यह बात नहीं है। ऐसे निश्चय को अनुमिति इसलिए नहीं कहा जा सकता कि दाँव अनुमापक हेतु उपस्थित नहीं है, एव उसमें प्रकृत अनुमेय "नाम-नामिभाव" सम्बन्ध के साथ अद्वयमिचरित साहचर्य आदि व्याप्ति का ज्ञान नहीं होता है। फिर उनके बिना अनुमिति को सम्भावना कहाँ रह जानी है? अतः उपमिति स्वतन्त्र प्रमिति है।

कुछ लोगों का कहना है कि "नामनामिभाव का निश्चय" उपमिति नहीं है किन्तु 'विपरीत सादृश्य निश्चय' उपमिति है। अर्थात् उपदेश सुनने के अनन्तर जगल में दूँडने पर उस विपहरणी के पीछे में भूँग के पीछे के सादृश्य का तो प्रत्यक्ष होता है, कि यह पीछा भूँग के पीछे के समान है, परन्तु वहाँ अविद्यमान भूँग के पीछे में विपहरणी के पीछे के सादृश्य का भी निश्चय होता है, उसे प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। क्योंकि दूरवर्ती भूँग के पीछे के साथ चक्षु का सम्बन्ध नहीं है, अतः "भूँग के पीछे इस विपहरणी पीछ के सदृश है" ऐसा निश्चय उपमिति है। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि एक में अपर का सादृश्य प्रत्यक्ष होने पर अपर में उस एक के सादृश्य की अनुमिति ही होगी। क्योंकि सादृश्य दोनों में परस्पर हुआ करता है। दूसरी बात यह है कि विपहरणी में तो भूँग के सादृश्य का निश्चय अपेक्षित होता है, क्योंकि उसके ज्ञान के बिना अपेक्षित विपहरणी नूटो का निश्चय नहीं हो सकता। किन्तु भूँग में विपहरणी के सादृश्य का निश्चय अपेक्षित नहीं, और उसे "उपमिति" मानकर उसके लिए स्वतन्त्र उपमान प्रमाण मानना आवश्यक नहीं।

कुछ लोग उपमिति नामक स्वतन्त्र प्रमिति नहीं मानते, अतएव उपमान-प्रमाण भी नहीं मानते। उनका कहना है कि यदि सादृश्य निश्चय को उपमिति कहा जाय तो यह इसलिए मगल नहीं होगा कि सादृश्य का तो प्रत्यक्ष होता है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि विपहरणीगत भूँग के सादृश्य का प्रत्यक्ष होने पर भी दूरवर्ती भूँग के पीछे में सादृश्य का प्रत्यक्ष नहीं होता। क्योंकि उभयगत समान धर्म ही सादृश्य हेतु है, वह यदि एकगत प्रत्यक्ष हुआ तो अपरगत प्रत्यक्ष भी हो गया, मुतावत उभयों में प्रत्यक्ष हो जाने में उपमिति का प्रयोजन नहीं।

यदि यह कहा जाय कि "नामनामिभाव" स्वल्प "वाच्य-वाचकभाव" का निश्चय

उपमिति रूप होगा, तो यह भी गुक्तिमगत नहीं। क्योंकि उसे अनुमिति रूप ही माना जा सकता है। सादृश्य को अनुमापक हेतु बनाकर "यह विपद्ग्रणी है क्योंकि मृग के पीछे के समान है," इस प्रकार अनुमिति अनायास हो सकती है, इत्यादि।

यहाँ सादृश्य का प्रत्यक्ष हो जाता है, यह प्रथम अंश ठीक होने पर भी सादृश्य को अनुमापक हेतु बनाकर "नामनामिमाव" की अनुमिति हो जायगी, यह द्वितीय अंश ठीक नहीं कहा जा सकता। क्योंकि सादृश्य उभयगत होने के कारण मृग के पीछे में भी है, किन्तु वहाँ विपद्ग्रणी शब्द की वाच्यता नहीं, विपद्ग्रणी उसका नाम नहीं है, अतः सादृश्य हेतु व्यभिचारी होता है। उसमें जब कि अनुमय 'नामिता' का अव्याभिचरित मामानाधिकार्य नहीं, फिर वह कैसे अनुमापक हो सकता है? सबसे बड़ी बात यह है कि किसी भी ज्ञान के स्वरूप का परिचय उसके परवर्ती साक्षात्कार में होता है। प्रकृत में यदि उपमिति न होकर अनुमिति होनी, तो "यह विपद्ग्रणी है" इस निश्चय के व्यवहित उत्तरकाल में "मुझे अनुमिति हुई" एतादृश निश्चयात्मक अनुभवमाप होना, जो कि होता नहीं। अतः उपमिति नामक स्वतन्त्र प्रमिति माननी चाहिए।

### उपमिति के प्रभेद

उपमिति दो प्रकार की होती है—(१) साधर्म्योपमिति और (२) वैधर्म्योपमिति। साधर्म्योपमिति उसे कहते हैं जो सादृश्य-निश्चयमूलक होती है, जैसा कि ऊपर दिख-  
 ाया जा चुका है। वैधर्म्योपमिति इस प्रकार होती है, जैसे ऊँट से अपरिचित किसी ननुष्य से किसी ऊँट जानने वाले ने कहा कि "बधा नुम ऊँट को नहीं पहचानते?" उनकी आकृति अन्य पशुओं से अतिविलक्षण होती है, उसके ओठ लम्बे होते हैं, गरदन खूब लम्बी होती है, वह कंठे बड़े ही प्रेम से खाता है, नीम को भी चबाकर खूब स्वाद लेता है।" अन्तर श्रोता मारवाड़ जाकर ऊँट को पूर्व उपदेश के अनुसार अन्य पशुओं से विलक्षण देखता है, तो यह निश्चय करता है "यही पशु ऊँट है।" यह "वैधर्म्योपमिति" होती है। क्योंकि पश्वन्तर के साथ विसदृशता के दर्शन में उक्त निश्चय होता है। अन्य समग्र विचार यहाँ भी "साधर्म्योपमिति" के समान होंगे।

### शब्दज्ञान (शाब्दबोध)

प्रत्यक्ष, अनुमिति और उपमिति के समान शाब्दबोध भी एक स्वतन्त्र प्रमिति-  
 ज्ञान है। शब्द सुनने के अनन्तर उससे होने वाले शब्द का अपलाप नहीं किया जा सकता, और शब्द श्रवण के अनन्तर उत्पन्न होने के कारण इसे प्रत्यक्ष, अनुमिति या उपमिति भी नहीं कहा जा सकता। इसकी प्रक्रिया यह है कि वक्ता के वाक्योच्चारण के अनन्तर श्रोता उसे सुनता है, अर्थात् कान से उन शब्दों का साक्षात्कार करता है, उसके अगले



क्षण में तत्तत्पदजन्य तत्तत्पदार्थों का ज्ञान (स्मरण) होता है। फिर मय पदार्थों का सम्यक् रूप से बोध होता है। उसे ही वाक्यार्थबोध, अन्वयबोध, शाब्दबोध आदि कहा जाता है।

वाक्य सुनने पर सभी को समान रूप से वाक्यार्थबोध नहीं होता है। संस्कृतभाषा-निमित्त व्यक्ति संस्कृत वाक्यों में बोध नहीं कर पाता। अन्य भाषा के वाक्यों को सुन कर भिन्न भाषाभाषी कुछ नहीं समझता। अतः शाब्द श्रवण के अनन्तर और शाब्दबोध के पूर्व, उसके लिए तत्तत्पदार्थों के स्मरण की अपेक्षा माननी पड़ती है। तत्तत्पदार्थों का स्मरण उसे ही होता है जिसे पद अर्थात् वाचक शब्द और उसके अर्थ इन दोनों के सम्बन्ध का ज्ञान रहता है। एक-भाषाभिन्न को अपर भाषागत शब्द के अर्थों के साथ होने वाले उन शब्दों के सम्बन्ध का ज्ञान नहीं रहता, इसीलिए पद सुनने पर भी पदार्थ का स्मरण नहीं होता। अतएव उसे वाक्यार्थबोध स्वरूप शाब्दबोध भी नहीं होता। उदाहरण यह है कि राम श्याम से कहता है—“श्याम ! तुम कहाँ जा रहे हो?” तो इसमें श्याम को (१) श्याम, (२) तुम, (३) कहाँ, (४) जा रहे हो, इन चारों पदों से चारों पदार्थों की उपस्थिति अनन्वित (असम्बद्ध) रूप से होती है। फिर अन्वित रूप से चारों पदार्थों का बोध स्वरूप यह वाक्यार्थबोध होता है कि “राम मुझ से यह पूछ रहा है कि तुम्हारा कहाँ जाना हो रहा है?”

जैसे माला में गुँथे हुए पुष्प पहले अलग-अलग उपस्थित रहते हैं, फिर एक-दूसरे में आवद्ध होकर एक “पुष्पमाला” के रूप में देखे जाते हैं। उसी प्रकार वाक्यार्थबोध के पहले तत्तत्पदार्थ स्वतन्त्र रूप से उपस्थित होते हैं, फिर परस्पर अन्वित रूप में समझे जाते हैं। इसी समझने के अन्य नाम हैं अन्वयबोध, वाक्यार्थबोध, शाब्दबोध इत्यादि।

यहाँ एक जटिल प्रश्न उपस्थित होता है, माला-गठन के अव्यवहित पूर्व जैसे पुष्प उपस्थित रहते हैं, अन्वयबोध के अव्यवहित पूर्व उसी प्रकार सभी प्रकृत पदार्थों की उपस्थिति होनी चाहिए, जो कि असम्भव है। असम्भव इसलिए कि शब्द अनित्य, तृतीय क्षण-विनाशी है जिसका विवेचन शब्द-विचार-स्थल में किया जायगा। वाक्य के अन्दर एक शब्द बोलने के बाद अपर शब्द का उच्चारण होते ही उससे पहले वाला शब्द नष्ट होता जायगा। उसी प्रकार के क्रम में पदार्थोपस्थितियाँ भी नष्ट हो जायँगी। अन्तिम उदाहरण—जैसे राम ने श्याम से कहा—“श्याम ! तुम कहाँ जा रहे हो?” इधर आओ मुन सो तो जाना”, यहाँ “जाना” इस अन्तिम पद के अर्थ गमन के उपस्थितिकाल में (१) श्याम, (२) तुम, (३) कहाँ इत्यादि पूर्व-पूर्व पदों के अर्थों की उपस्थितियाँ नष्ट हो जाने के कारण एककाल में नहीं रहेंगी। फिर परस्पर पदार्थों का अन्वय-बोधकाल शाब्दबोध के भी नहीं रहेगा ?

यदि शब्द को नित्य मान लिया जाय, फिर भी उसका आविर्भाव और तिरोभाव एवं आविर्भूत शब्द से अर्थ की उपस्थिति, यानी अर्थ का स्मरण मानना होगा। अन्यथा सर्वदा सभी वाक्यों का अर्थबोध सभी को होता रहेगा। पूर्व-पूर्व शब्द आविर्भूत रूप में अन्त तक रहेंगे नहीं, अतः पूरी अर्थोपस्थिति की एककालीनता असम्भव हो जाती है जिससे वाक्यार्थबोध का होना असम्भव है।

इसके उत्तर में कुछ लोगों का कहना है कि “स्फोट” नामक एक नित्य-शब्द होता है, जिसका यह प्रभाव है कि उसके बल में पूरा वाक्यार्थबोध हो आया करता है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि इस अद्भुत शक्तिवाली स्फोट का प्रकृत वाक्य से कोई सम्बन्ध होता है या नहीं? यदि असम्बद्ध होकर वह वाक्यार्थबोध करावेगा, फिर तो वाक्योच्चारण के बिना भी वाक्यार्थबोध हुआ करेगा, क्योंकि उसे वाक्य-सम्बन्ध की अवस्था नहीं रहेगी। यदि यह कहा जाय कि “स्फोट” वाक्यान्त पद में आवृत्त होता है, अतः वाक्य के बिना वह बोध नहीं कराता, तब उसे अनित्य और अनन्त मानना होगा, क्योंकि वर्ण को नित्य मानने पर भी वाक्य को नित्य नहीं माना जा सकता। जब वाक्य अनित्य होगा, तो तदाश्रित “स्फोट” नित्य कैसे रह सकेगा? अनित्य-अनन्त-स्फोटों की कल्पना से कही अच्छी यह बात होगी कि वाक्य के अन्तिम वर्ण का ही यह प्रभाव मान लिया जाय कि उसमें वाक्यार्थबोध हो जाता है। उस पर व्यर्थ स्फोट की कल्पना क्यों की जाय।

एक बात और है, जैसे रूप में रूप नहीं रहता रस में रस नहीं रहता, उभी प्रकार शब्द में शब्द नहीं रह सकता। फिर वाक्य के पद में या पदान्त-वर्ण में स्फोटात्मक नित्य शब्द कैसे रह सकता है? साथ ही जो लोग स्फोटात्मक शब्द को ही अद्वैत तत्त्व मानते हैं, उनके मत में उक्त प्रकार से भी उपपत्ति नहीं हो सकती। अतः उक्त प्रश्न का उत्तर यह समझना चाहिए कि वाक्य में जितने पद होते हैं उनके मुनने पर प्रत्येक पद के अनुभव से एक एक मस्कार बनता जाता है। अन्तिम पद श्रवण होने पर उक्त मिलित समग्र मस्कारों में सकल पदों का एक स्मरण हो आता है, उससे सकल पदों के अर्थों का युगपत् स्मरण हो जाता है, जिससे सकल पदार्थों का ‘परम्परान्वयबोध’ स्वरूप शब्दबोध होता है। इस पक्ष में कोई अनुपपत्ति नहीं रह जाती।

वाक्यार्थबोध रूप शब्दबोध तभी होता है, जब वाक्य के अन्तर्गत पदों में साभिध्य रहता है, क्योंकि यदि “देवदत्त” कहने के बाद तुरन्त “आता है” यह न कहा जाय, एक पहर बाद कहा जाय, तो मुनने वाले को “देवदत्त आता है” ऐसा वाक्यार्थबोध नहीं होता। अतः पदों में साभिध्य, शब्दबोध के लिए अपेक्षित होता है। इसी पदगत साभिध्य को दार्शनिक लोग “आमत्ति” नाम में पुकारते हैं। वस्तुतः शब्दबोध के लिए

उक्त माग्निष्य की अपेक्षा नहीं, अपितु उसके ज्ञान की अपेक्षा होती है। इसलिए यह वाक्यों में बोधोत्पत्ति के लिए पदयोजना (अन्वय) की अपेक्षा रहती है। पदों में साग्निष्य होने पर भी यदि उनका ज्ञान श्रोता को न हो तो वाक्यार्थबोध नहीं होता।

साथ ही शाब्दबोध के लिए वाक्य का अर्थ अवाधित भी होना चाहिए। त्रिम वाक्य का अर्थ बाधित होता है उस से श्रोता को अर्थबोध नहीं होता। जैसे कोई कहे कि "अग्नि से सींच रहा है" तो इस वाक्य से अर्थबोध नहीं होता, क्योंकि मिचन जल से हाँ हो सकता है अग्नि से नहीं। इस प्रकार के वाक्य-प्रयोगस्थल में श्रोता को अर्थोपपत्ति अर्थात् पदार्थों का विशृङ्खल मान से स्मरण मात्र होकर रह जाता है। इसी अर्थान्तर अवाधितत्व यानी "अर्थाबाध" को दार्शनिक लोग "योग्यता" कहते हैं। योग्यता का ज्ञान यदि अन्तर्गत अर्थात् गद्यार्थ होता है, तो शाब्दबोध गद्यार्थ होता है। कुछ लोग अयोग्यता ज्ञान को शाब्दबोध के प्रति प्रतिबन्धक मानते हैं, इसी से उक्त अयोग्य वाक्य से वाक्यार्थबोध नहीं होता।

शाब्दबोध वहाँ होता है जहाँ वाक्य के अन्तर्गत पदों में परस्पर अपेक्षाएँ आकाश समझी जाती हैं। यदि वक्ता एक साँस से बोल जाय कि "गैया बैल आदमी हाँकी" तो इस वाक्य से श्रोता को कोई अर्थ बोध नहीं होता। क्योंकि "गैया" इस पद में "बैल" इस पद की कोई अपेक्षा नहीं मालूम होती। इसके बदले यह बोला जाय कि "दिया आती है", "बैल जाता है" तो इस वाक्य से अर्थ का बोध होता है। क्योंकि क्रिया पद से कारक पद को और कारक पद से क्रिया पद की अपेक्षा होती है। "गैया" यह कारक पद है, "आती है" यह क्रिया-पद है। इसी प्रकार "बैल जाता है" इत्यादि वाक्य-अन्त में भी समझना चाहिए।

वक्ता की इच्छा का ज्ञान भी शाब्दबोध के प्रति कारण होता है। वाक्य के अर्थ अनेक होने पर भी श्रोता वक्ता की जैसी इच्छा समझता है, अर्थात् "यह वक्ता इस अर्थ को समझाने के लिए इस वाक्य का प्रयोग कर रहा है" ऐसा समझता है, तदनुसार ही वाक्य से अर्थबोध करता है। जैसे भोजन करते समय वक्ता ने कहा— "मैरुह मे आओ", तो श्रोता यही समझता है कि मेवा नमक लाने को कहा गया है, वह यह नहीं समझता कि सिन्धु देव का घोड़ा लाने के लिए कहा गया है। यद्यपि सिन्धु देव नाम और घोड़ा दोनों का समान रूप से वाचक है, फिर भी बोध दोनों का एक बात में नहीं होता। वक्ता की इच्छा को ही दार्शनिक लोग तात्पर्य कहते हैं, और उनसे ज्ञान को उक्त प्रकार के बोध के नियमनार्थ शाब्दबोध के प्रति कारण मानते हैं।

कुछ लोग सब शाब्दबोध स्थलों में उक्त इच्छाम्बरूप तात्पर्य के ज्ञान को बन्ध

नही मानते। जहाँ वाक्य के अन्दर अनेकार्थक शब्द होता है, जैसा कि ऊपर उदाहरण दिया गया है, ऐसे स्थल में ही तात्पर्य ज्ञान को कारण मानते हैं। इन लोगों का कहना है कि शाब्दबोध तो तोंता, मैना आदि पक्षी के वाक्य से भी होता है किन्तु वहाँ उनका कोई तात्पर्य नहीं रहता, और न श्रोता तात्पर्य ज्ञान करके ही शाब्दबोध करना है, क्योंकि वह समझना है कि तोंता अर्थबोध की इच्छा में नहीं बोलता।

कुछ लोग सभी शाब्दबोधों के प्रति तात्पर्य को कारण तो मानते हैं, किन्तु उसका वक्ता की इच्छास्वरूप नहीं मानते। उनका कहना है कि जो कहता है और जिसे कहता है, इन दोनों में भिन्न उदात्तान तटस्थ श्रोता को भी तो वाक्यार्थबोध होता है, जिसे वक्ता की इच्छा की ओर ध्यान बिलगुल नहीं रहता। अब शब्द में होने वाली बोधोत्पादन सामर्थ्य ही तात्पर्य है। इस मत में तात्पर्य का ज्ञान कारण न होकर स्वरूपन तात्पर्य ही कारण होता है। किन्तु यहाँ ध्यान रखने की बात यह है कि शब्दगत सामर्थ्य का तात्पर्य कहना यह उनकी निजी परिभाषा होगी। “आप किस तात्पर्य से कह रहे हैं” इत्यादि प्रयोगस्थल में तात्पर्य शब्द इच्छा अर्थ को सूचित करना है।

### शाब्दबोध के प्रभेद

शाब्दबोध या वाक्यार्थबोध दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, शक्यार्थ-बोध और लक्ष्यार्थबोध। (१) शक्यार्थबोध वहाँ होता है जहाँ पद और पदार्थ दोनों के “वाच्य-वाचकभाव” सम्बन्ध का ज्ञान करके, पदार्थ का स्मरण किया जाता है। इस शक्यार्थबोध से वाक्यार्थबोध स्वरूप शाब्दबोध होता है। जैसे कि “राम जाता है, श्याम आता है” इत्यादि वाक्यों से होने वाला बोध है। क्योंकि राम, उसका जाना और जाने की वर्तमानता से तीनों तीन पदों के वाच्य अर्थ ही हैं। (२) लक्ष्यार्थबोध वह होता है जहाँ शब्द और अप्रकृत अर्थ इन दोनों के वाच्यवाचक भाव सम्बन्ध का ज्ञान होने के बाद शब्द और प्रकृत-अर्थ इन दोनों के लक्ष्य-लक्षक भाव सम्बन्ध का ज्ञान होता है। उसमें लक्ष्यार्थ का स्मरण होकर वाक्यार्थबोध होता है। जैसे, एकबान से यह कहा जाय कि “ऐ, एक्का ? लडे रहो”, यहाँ का वाक्यार्थबोध होता है “लक्ष्यार्थ-बोध”। क्योंकि “एक्का” पद एक्का की समझाने के लिए प्रयुक्त न होकर “एक्का-वान” अर्थ को समझाने के लिए प्रयुक्त है, वह उमी अर्थ का स्मरण कराकर “ऐ एक्का-वान, एक्का रुडा करो” ऐसा वाक्यार्थबोध कराता है।

सार यह कि अर्थ में पद का सम्बन्ध दो प्रकार से होता है, जिनमें एक है “शक्ति” और अपर है “लक्षणा”। जहाँ शक्ति सम्बन्ध के ज्ञान में अर्थ का स्मरण होकर शाब्द-बोध होता है उसका नाम शक्यार्थबोध है। जहाँ “लक्षणा” सम्बन्ध के ज्ञान से लक्ष्यार्थ का स्मरण होकर वाक्यार्थबोध होता है उसका नाम लक्ष्यार्थबोध है।

शक्ति तीन प्रकार की है—समुदायशक्ति, अवयवशक्ति और मिलितशक्ति । समुदायशक्ति को “रुढ़ि” और अवयवशक्ति को “योग” तथा मिलितशक्ति को “योग-रुढ़ि” भी पुकारते हैं । मिलितशक्ति को कुछ लोग “योगरुढ़ि” और “योगिकरुढ़ि” इन दो भागों में विभक्त करते हैं । रुढ़ि उसे कहते हैं जहाँ अर्थ में पद को एक ही शक्ति होती है । अवयवशक्ति उसे कहते हैं जहाँ कि एक पद के अन्दर होने वाले प्रकृति और प्रत्यय की विभिन्न शक्तियाँ होती हैं । जैसे “पाचक” पद के अन्दर “पच्” धातु और “क” प्रत्यय की दो शक्ति है । “पङ्कज” पद की कमल रूप अर्थ में होने वाली शक्ति “मिलितशक्ति” है । क्योंकि कमल अर्थ में पङ्कज पद की समुदायशक्ति भी है और अवयवशक्ति भी । योगरुढ़ि और योगिकरुढ़ि में यह अन्तर होता है कि एक पद की योग-रुढ़ि रूप शक्ति एक ही अर्थ में होती है । “योगिकरुढ़ि” वह है जहाँ एक पद की अनेक अर्थों में अनेक शक्तियाँ होती हैं । “पङ्कज” पद-स्थल में एक पङ्कज पद की एक ही कमल अर्थ में समुदायशक्ति एवं अवयवशक्ति भी है । “उद्मित्” पद-स्थल में इसी एक पद की यज्ञ अर्थ में समुदायशक्ति और लता, वनस्पति आदि अर्थों में अवयवशक्ति होती है । इन शक्तियों के भेद से शक्यार्थबोध को “समुदायार्थबोध”, “अवयवार्थबोध” और “मिलितार्थबोध” तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए ।

प्रकृत शब्द के वाच्य-अर्थ का जो अप्रकृत अर्थ में सम्बन्ध होता है उसका नाम लक्षणा है । जैसे एक्कावान के बोधार्थ जहाँ एक्का शब्द का प्रयोग किया जाता है, वहाँ एक्का शब्द का वाच्यार्थ जो एक्कागाड़ी है, उसका संयोगस्वरूप सम्बन्ध उस पर संचालनार्थ बैठे हुए मनुष्य से होता है वह संयोग ही लक्षणा है । ऐसी सम्बन्धस्वरूप लक्षणा के कारण ही “ऐ एक्का, ऐ एक्का” ! कहने से एक्कावान समझा जाता है । इसी प्रकार सभी लाक्षणिक पदों के प्रयोगस्थल में समझना चाहिए ।

लक्षणा तीन प्रकार की होती है; (१) जहल्लक्षणा, (२) अजहल्लक्षणा और (३) जहदजहल्लक्षणा । जहाँ वाच्य का सम्बन्ध केवल अवाच्यनिष्ठ रूप से विवक्षित हो उस सम्बन्ध का नाम जहल्लक्षणा है । जैसे एक्कावान को समझने के लिए एक्का शब्द के प्रयोग में जहल्लक्षणा होती है । क्योंकि वाच्य-अर्थमूल एक्के के संयोग रूप सम्बन्ध के आश्रय रूप में विवक्षित आं उस पर नियन्ता रूप से आरुढ़ एक्कावान है, वह एक्का शब्द का बिल्कुल वाच्य नहीं है । अतः उक्त संयोग सम्बन्धस्वरूप लक्षणा को केवल अवाच्यनिष्ठ मानना होगा ।

कुछ लोग ऐसे स्थल में जहल्लक्षणा न मानकर अजहल्लक्षणा मानते हैं । उनका कहना है कि एक्कावान माने होता है एक्का का नियन्ता मनुष्य, इसके अन्दर एक्का-स्वरूप वाच्य अर्थ भी समाविष्ट रहता है, उसकी अत्रतीति नहीं होती है । फिर यहाँ

वाच्यार्थ का त्याग न होने के कारण कैसे जहल्लक्षणा कही जायगी ? अतः इस स्थल में अजहल्लक्षणा माननी चाहिए। जहाँ “इसके घर खाना मन खाओ” यह समझाने के लिए वक्ता कहता है कि “इसके घर जाकर विप खाओ”, वहाँ जहल्लक्षणा होगी। क्योंकि “विप खाओ” इस शब्द का वाच्य अर्थ यह नहीं है कि मन खाओ। अतः वाच्य अर्थ का पूर्ण त्याग होने के कारण जहल्लक्षणा होगी।

अजहल्लक्षणा उस वाच्य-सम्बन्ध को कहते हैं जो प्रकृत शब्द के वाच्य एवं अवाच्य उभयगत रूप से विवक्षित होता है। जैसे—“कौआ-बिल्ली-कुत्ते सभी से दही को बचाओ, कोई खाने न पाये” इस अर्थ को समझाने के लिए वक्ता यह वाक्य प्रयोग करता है “कौए से दही को बचाओ”, यहाँ अजहल्लक्षणा होती है। क्योंकि यहाँ कौआ शब्द से जैसे उसके अवाच्य बिल्ली-कुत्ते आदि दही के भक्षक विवक्षित होते हैं, वैसे ही उसके वाच्य अर्थ कौए भी विवक्षित होते हैं। “कौए से दही को बचाओ” इस वाक्य के वक्ता का अभिप्राय यह होता है कि सभी भक्षक जन्तुओं से दही को बचाओ। अतः “दधि भक्षकत्व” सम्बन्धस्वरूप लक्षणा वाच्यार्थ कौए एवं अवाच्यार्थ बिल्ली आदि सभी में है। सुवरा वाच्य और अवाच्य उभय वस्तुगत रूप से विवक्षित होने के कारण दधिमक्षकत्व सम्बन्ध ही अजहल्लक्षणा कही जाती है, ।

जहदजहल्लक्षणा वहाँ होती है जहाँ वाच्य अर्थ के सम्बन्ध का आश्रय रूप से पूरा वाच्य अर्थ विवक्षित न होकर कुछ अंश विवक्षित होता है। जैसे—पहले देखी हुई वस्तु के लिए जब वक्ता यह कहता है कि “यह वही है”, तो वहाँ जहदजहल्लक्षणा ज्ञान के सहारे ही श्रोता पदार्थ का स्मरण कर शब्दबोध करता है। क्योंकि “वह” शब्द का वाच्य अर्थ होता है अतीत काल में होने वाला, और “यह” का अर्थ इस काल में होने वाला। दोनों कालों में भेद होने के कारण उन विशेषणों से विशिष्ट दोनों का ऐक्य बाधित है, जो कि वक्ता को विवक्षित रहता है। अतः काल अंश को अलग करके वस्तुमात्र अंश को लेकर श्रोता ऐक्य समझता है। सार यह है कि विवक्षित वस्तु में होने वाला वाच्यार्थ का “अशता” नामक सम्बन्ध ही “जहदजहल्लक्षणा” होती है।

लक्षित लक्षणा परम्परासम्बन्ध रूप होती है। जैसे “द्विरेफ मधुपान कर रहा है” ऐसे वाक्य-प्रयोग में श्रोता को जो “द्विरेफ” पद से भ्रमर जन्तु का बोध होता है, वह लक्षित लक्षणा से होता है। क्योंकि “द्विरेफ” शब्द का वाच्य अर्थ है केवल दो रेफ, अर्थात् दो “र”। अतः दो रेफ जिस नाम में हों वह है “द्विरेफ”, इस बहुव्रीहि-समास से रेफद्वयघटित “भ्रमर” शब्द की प्रथमतः प्राप्ति की जाती है, फिर उसकी वाच्यता भ्रमर जन्तु में आती है। इस प्रकार “द्विरेफ” पद का “स्ववाच्य-रेफद्वयघटित-पद-वाच्यता” स्वरूप परम्परा सम्बन्ध भ्रमरजन्तु में आता है। यही लक्षित लक्षणा है।

मार यह कि जहाँ लक्षणगमर्ग लक्षणा होती है, अर्थात् एवमन्याय मन्वन्ध की लक्षण गमर्ग जब प्रकृत अर्थ का बोध किया जाता है, तब प्रकृत अर्थ में प्रकृत पद की परमा मन्वन्ध स्वरूप "लक्षितलक्षणा" होती है। इस प्रकार के विचारानुसार लक्षणा के प्रकार की है (१) अलक्षितलक्षणा और (२) लक्षितलक्षणा। अलक्षितलक्षणा की तीन प्रकार की होती है—(१) जहन्मलक्षणा, (२) अजहन्मलक्षणा और (३) ब्रह्मलक्षणा, जिसका विवेचन किया जा चुका है।

यान्य अर्थगत गुण के योग में जहाँ अन्यवाचक शब्द का अन्य अर्थ में प्रयोग होता है और उसमें अर्थ बोध होता है, यहाँ भी शब्द और अर्थ का मन्वन्ध लक्षणास्वरूप होता है। जैसे—किमी मनुष्य के लिए कहा जाय कि "यह तो आग है", "इसमें सेवता आग में लेलना है" इत्यादि, यहाँ लक्षणा के महारे ही बोध होता है। क्योंकि वह मनुष्य अग्नि नहीं होता जिसे आग शब्द में कहा जाता है, किन्तु अग्नि के समान तेजस्वी होने के कारण मनुष्य में अग्निशब्द-वाच्य वास्तविक अग्नि के मादृश्य सम्बन्धस्वरूप लक्षणा होती है, जिसे गमनकर उक्त प्रकार के वाक्यों में श्रोता अर्थबोध करता है। यह लक्षणा "गोणी" कहलाती है, अतः "गोणी" भी लक्षणा ही है, स्वतन्त्र कोई शब्दार्थ-मन्वन्ध नहीं, मतरा "गोभ्यर्थबोध" नामक शब्दबोध का कोई स्वतन्त्र-प्रमेद नहीं। यो तो लक्षणा के और भी प्रमेद एवं उसके सहारे लक्ष्यार्थ बोध के भी वृत्त अबाला प्रमेद किये जा सकते हैं, जैसा कि कुछ लोगों ने किया है, परन्तु मुख्य प्रमेद में ही है, जो ऊपर बतलाये गये हैं।

रसाश्रितवादी ( आलंकारिक ) लोग शब्द और अर्थ के बीच शक्ति और लक्षणा के अतिरिक्त "व्यञ्जना" नामक एक मन्वन्ध भी मानते हैं। अतः शब्दबोध का एक स्वतन्त्र प्रमेद व्यङ्ग्यार्थबोध भी होता है। व्यञ्जना को वे लोग "ध्वनि", "ध्वनि" इत्यादि नामों से भी पुकारते हैं, और शब्दशक्तिमूल, अर्थशक्तिमूल आदि रूप में उसका विभाजन करते हैं। उनका कहना है कि व्यञ्जना का काम शक्ति और लक्षणा से इसलिए नहीं चलता कि शक्ति-सम्बन्ध और लक्षणा-सम्बन्ध जब अर्थबोध कराकर निर्व्यापार हो जाते हैं, उसके पश्चात् व्यञ्जना अर्थबोध कराती है। यदि वह स्वतन्त्र वृत्ति न होती, और व्यङ्ग्यार्थ बोध स्वतन्त्र बोध न होता, तो वाच्यार्थ-बोध या लक्ष्यार्थबोध के साथ ही व्यङ्ग्यार्थ का बोध भी हो जाता। किन्तु ऐसा होता नहीं। उदाहरण, जैसे किमी वक्ता ने कहा "पटना देरी लखनऊ कासमीर मुख देत" तो श्रोता प्रथमतः इसका यह अर्थ समझता है कि पटना दिल्ली लखनऊ और कासमीर ये मुख देते हैं। इस साधारण अर्थ का बोध श्रोता को तुरत हो जाता है किन्तु फिर उक्त वाक्य के ऊपर विशेष मनोयोग करने पर बाद में यह अर्थ समझा जाता है कि

"अरी ! कपटा न दे, देख, पवन कंसा मुरा दे रहा है" । जब कि यह द्वितीय बोध विलम्ब में होता है, तो मानना ही होगा कि "शक्ति" से अतिरिक्त कोई सम्बन्ध, अर्थ में शब्द का है जिसे समझकर श्रोता ने द्वितीय अर्थ का बोध किया है । यह तो कहा नहीं जा सकता कि शक्ति ही कुछ ठहर कर द्वितीय अर्थ-बोध करा देती है । क्योंकि जमे वाण जितना घेघन करना होता है एक ही बार कण डालता है, ठहर-ठहर कर नहीं करता, उसी प्रकार शब्द एक क्रिया, ये विरत हो होकर, ठहर-ठहर कर, कुछ काम नहीं करने ।

यह नहीं कहा जा सकता कि, उक्त "पटना-देरी-लखनउ—" इत्यादि वाक्य-प्रयोग-स्थल में द्वितीय अर्थ का बोध लक्षणा से होता है । क्योंकि लक्षणा से बोध वहाँ होता है जहाँ शक्ति में बोन होने में बाधा पहुँचनी है, वक्ता का तात्पर्य अनुपपन्न होता है । उक्त स्थल में यह परिस्थिति नहीं है । श्रोता अनायास प्रथम अर्थ का बोध करता है । अतः लक्षणा का अवकाश यहाँ नहीं है । मूत्रा "व्यञ्जना" को स्वतन्त्र वृत्ति एक "व्यगद्यार्थ बोध" को शाब्दबोध का एक स्वतन्त्र प्रभेद मानना चाहिए । बहुत युक्तिग्रो के अन्दर एक युक्ति यह भी है कि शक्यार्थबोध और लक्ष्यार्थ बोध आपापरमाघर्षण सभी को होता है, किन्तु व्यगद्यार्थबोध तो विरल, सहृदय, परिश्रान्त करण व्यक्ति को ही होता है ।

लक्षणा में बोध हो जाने पर व्यञ्जना द्वारा अर्थबोध का उदाहरण—जैसे, किसी वक्ता ने "यह भवन गंगा के किनारे है" यह समझाने के अभिप्राय में इस तरह कहा कि "यह भवन तो गंगा में ही है ।" श्रोता यहाँ वाच्यार्थ का बोध असम्भव देखकर गंगापद के वाच्यार्थ जलप्रवाह के "सामीप्य" सम्बन्धरूप-लक्षणा का ज्ञान कर समीपवर्ती तट का स्मरण करके प्रथमतः "यह भवन गंगातट पर है" इस प्रकार लक्ष्यार्थ-बोध करता है । अनन्तर व्यञ्जनावृत्ति के सहारे "यह भवन शीतल तथा पवित्र है" इस प्रकार व्यगद्यार्थबोध होता है । अतः व्यञ्जना वृत्ति भी माननी चाहिए ।

परन्तु यह इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि जिस प्रकार सुख आदि का मानस प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार वाच्यार्थबोध एवं लक्ष्यार्थबोध के अनन्तर व्यग्यतया अभिमत अर्थ का मानस-प्रत्यक्ष हो जायगा । इस परवर्ती बोध को शाब्दबोध नहीं कहा जा सकता, अतः व्यञ्जना एवं व्यग्यार्थबोध मानने का कोई प्रयोजन नहीं है । "उक्त परवर्ती-बोध सबको नहीं होता, किसी-किसी को ही होता है, अतः व्यञ्जना माननी चाहिए" इस युक्ति का कोई महत्त्व नहीं । क्योंकि सभी प्रकार के बोध सबको नहीं



होने, विभिन्न प्राणियों को विभिन्न प्रकारके बोध होने है, इसमें कोई विलक्षण बात नहीं दीव्य पड़ती ।

इस प्रकार शक्ति और लक्षणा के आधार पर प्रथमतः पद को शक्त और लक्षक, दो भेदों में विभक्त करना चाहिए । फिर शक्त को (१) योगिक, (२) हृद्, (३) योगरूढ और (४) योगिकरूढ—चार भेदों में विभक्त समझना चाहिए । इसी प्रकार 'लक्षक' पद को (१) जहल्लक्षक, (२) अजहल्लक्षक और (३) जहदजहल्लक्षक भेदों में विभक्त समझना चाहिए ।

कुछ लोग लक्षक पद को "अनुभावक" अर्थात् शाब्दबोध का जनक नहीं मानते, केवल शक्त पद को शाब्दबोध का जनक मानते हैं । भाव यह कि शाब्दगत शक्ति दो प्रकार की होती है—(१) स्मारिका और (२) बोधिका । शक्त पद में ये दोनों शक्तियाँ रहती हैं, किन्तु लक्षक पद में केवल स्मारिका शक्ति होती है । जिस वाक्य के अन्दर 'लक्षक' पद रहता है, उसके पूरे अर्थबोध के प्रति उस वाक्य के अन्दर आनेवाला शक्त पद ही कारण होता है, लक्षक पद से केवल लक्ष्य अर्थ का स्मरण होकर रह जाता है । किन्तु यह मान्यता इसलिए उचित नहीं कि जहाँ वाक्य के सभी पद लक्षक होंगे वहाँ पूरा शाब्दबोध कौन करायेगा ? वाक्य में शक्त पद तो रहेगा ही नहीं ।

### शाब्दबोध के अन्य प्रभेद

शाब्दबोध को अन्य प्रकार से भी विभक्त किया जा सकता है । जैसे—(१) खण्डवाक्यार्थबोध और (२) महावाक्यार्थबोध । महावाक्यार्थबोध वह कहलाता है जहाँ अनेक अवान्तर वाक्य अपने में एकवाक्यता प्राप्त करते हैं और उससे अर्थ का बोध होता है । जैसे "राम वहाँ बैठा है, उसे बुला लो और यह पुस्तक दे दो" इतने बड़े वाक्य से जो श्रोता को अर्थबोध होता है, वह महावाक्यार्थबोध है । क्योंकि उक्त पूरा वाक्य तीन खण्डों का समष्टिरूप है । प्रत्येक वाक्य का अर्थबोध जब अलग-अलग हो सकता है, तब तीनों वाक्य एक महावाक्य का रूप धारण करते हैं, और वह महावाक्य महावाक्यार्थ-बोध का सम्पादन करता है । एक एक अवान्तर वाक्य से जो अवान्तर बोध होता है, वह खण्ड वाक्यार्थबोध है । यह विभाजन तभी संगत होता है जब कि "खले कपोत" न्याय से इकट्ठा बोध नहीं माना जाता । क्योंकि इस पद में वाक्य के अन्दर आनेवाले प्रत्येक पद से अलग-अलग अर्थों का स्मरण होता है । उक्त न्यायानुसार सभी पदों में सभी पदार्थों का स्मरण होने पर युगपत् (एक ही समय) योग्यता के अनुसार विशेषण-विशेष्य-भावापन्नरूप से सब अर्थ अन्वित हो जाने हैं, अर्थात् एक साथ पूरे वाक्य का अर्थबोध हो जाता है, पहले अवान्तर वाक्यार्थ-बोध नहीं होता । अवान्तर वाक्य के अर्थबोध-स्थल में तो यह प्रक्रिया सही जैसी है,

किन्तु वास्तव-गति की एकात्मिकता में होनेवाले महावाक्यस्यन्द में मही नहीं अँचनी । वहाँ अवान्तर बोध न होकर एवदा ही महाबोध हो जाता है । हमें मन नहीं मानता, अतः शाब्दबोध का उत्पन्न विभाजन ठीक ही है ।

शाब्दबोध की प्रक्रिया में दोनों-निष्ठाओं का बड़ा भूमिका देगा जाता है । कुछ लोग 'अन्विताभिधानवाद' के अनुयायी देगे जाते हैं, अन्य कुछ लोग 'अभिहितान्वय-वाद' के अनुयायी । अन्विताभिधानवाद में शाब्दबोध की प्रक्रिया यह होती कि ज्ञान के महारे वाक्य में आनेवाले प्रत्येक पद के अर्थ का, अर्थात् शाब्दबोध में विषय होनेवाले सम्बन्ध एवं सम्बन्धी वस्तुओं का, स्मरण होता है । अतः उममें समग्र वाक्य के उन अर्थों का अनुभवस्वरूप शाब्दबोध होता है । ज्ञानज्ञान के महारे पदों से अर्थों के सम्बन्ध का स्मरण इसलिए होता है कि इस मत में पदों की ज्ञान केवल अर्थों में नहीं मानी जाती, अपितु अन्य अर्थ में अन्वित अर्थान् सम्बद्ध अर्थ में मानी जाती है । जैसे "इयाम जाता है" इस प्रयोग-स्थल में "इयाम" पद का अर्थ केवल तन्नामक व्यक्ति नहीं, अपितु "जाता है" इस पद के अर्थ जाना स्वरूप प्रिया में सम्बद्ध "इयाम" नामक व्यक्ति होता है । इसी तरह "जाता है" इस पद का अर्थ केवल वर्तमानकाल में होनेवाला गमनस्वरूप जाना नहीं, अपितु "इयाम" नामक व्यक्ति में सम्बद्ध जाना है । यह इसलिए कि जो किसी पद का अर्थ नहीं होता, वह किसी वाक्यार्थबोध में जाने शाब्दबोध में विषय नहीं बन सकता । अन्यथा "इयाम जाता है" इस वाक्य से श्रोता किसी "राम जाता है" यह भी समझ बैठेगा, "राम" व्यक्ति "इयाम" नाम का अर्थ न होने पर भी शाब्दबोध का विषय हो जायगा । अतः यदि दो पदार्थों के बीच होने-वाले सम्बन्ध में पद की ज्ञान न हो, तो वह भी शाब्दबोध का विषय नहीं होता । मार यह है कि शाब्दबोध के प्रति पद साधकतम "करण" होने है और उसमें होनेवाला मारे विषयों का स्मरण शाब्दबोध के प्रति सम्बन्धी "व्यापार" होता है । उसके अन्तर शाब्दबोध होता है "फल" । जैसे प्रत्यक्ष स्थल में चक्षु आदि इन्द्रिया साधकतम "करण" है, विषय के साथ उनके गन्ध आदि मन्त्रिक "व्यापार" है और वस्तु का साक्षात्कार "फल" है ।

अभिहितान्वयवाद में पद सुनने के बाद अन्वित होते है, अर्थात् इस पक्ष में परस्पर-सम्बद्ध वस्तुओं का स्मरण नहीं होता; अपितु अन्वय रहित अर्थात् परस्पर सम्बन्ध रहित बोधविषयक वस्तुओं का "अभिधान" होता है, स्मरण नहीं; किन्तु स्मरण के समान अनुभवात्मक बोध होता है । जिसके कारण सम्बन्ध-रहित उक्त सब पदार्थ "अभिहित" हो जाते हैं । इन अभिहित पदार्थों से परस्पर सम्बन्ध सम्पन्न सब पदार्थों का बोधस्वरूप शाब्दबोध होता है । इस मत में पदज्ञान-ज्ञान अन्वित

अर्थों में या स्वतन्त्रतया अन्वय में अर्थात् सम्बन्ध में नहीं होता, किन्तु पद शक्ति के सहारे अन्तिम फल शब्दबोध में सम्बन्ध का विषयीकरण होता है। भाव यह कि इस पक्ष में वाक्यघटक पदों को सुनने के बाद पदार्थों का स्मरण नहीं, किन्तु अन्वय होता है और वह भी परस्पर सम्बद्ध अर्थों का नहीं, अपितु सम्बन्धरहित अर्थों का। एवं यहाँ पदार्थों का स्मरण मध्यवर्ती व्यापार नहीं बनता, किन्तु उक्त प्रकार से "अनिहित" होनेवाले अनुभवों का विषय प्रत्येक पदार्थ "व्यापार" होता है। यही सम्बन्ध शक्तिज्ञान का विषय नहीं होता, पदशक्ति के सहारे ही वह शब्दबोध का विषय होता है। जैसे—“इयाम जाता है” इस वाक्य-स्यञ्ज में प्रथमतः शब्द का श्रवण होता है, अनन्तर इयाम नामक व्यक्ति और वर्तमान गमन इन पदार्थों के अनुभव होने हैं, अर्थात् अज्ञात पद-सामर्थ्य के प्रभाव से ही अनुभवात्मक अभिधान हो जाते हैं, जिससे उनके विषय इयाम नामक व्यक्ति और उसका जाना ये दोनों विषय अभिहित अर्थ हो गये हैं, और उनमें “इयाम जाता है” ऐसा व्यापकतृक गमन का बोध हो जाता है। पर विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि, इस मत में पदशक्तिज्ञान की बिल्कुल अपेक्षा नहीं रहती। पदगत अज्ञातशक्तिरूप सामर्थ्य से अभिधानरूप प्रत्येक पदार्थ का अनुभव तथा अभिहित पदार्थों का परस्पर अन्वयबोधस्वरूप वाक्यार्थबोध ये दोनों सम्पन्न हो जाते हैं।

यहाँ जो शब्दबोध की प्रक्रिया सिद्धान्तरूप में पहले लिखी गयी है, वह इन दो बातों की अनुयायिनी नहीं है। क्योंकि गम्भीर विचार करने पर ये बात सगत मान्य नहीं होती। पहले अन्विताभिधान को ही लिया जाय—अन्विताभिधानवादी अन्वय अर्थात् सम्बन्ध में भी पदशक्ति और उसके ज्ञान की अपेक्षा मानते हैं। पर ही उन्हें पृष्ठना चाहिए कि अन्वय में पद की स्वतन्त्र कोई शक्ति मानते हैं या अन्विता वस्तु के पद की वाच्यतारूप शक्ति मानते हैं? प्रथम पक्ष इसलिए समीचीन नहीं कि “इयाम” नामक व्यक्ति और गमन के साथ होनेवाला उसका सम्बन्ध दोनों स्वतन्त्ररूप में उत्पन्न स्थित होंगे, फिर उस स्वतन्त्र उत्पन्न सम्बन्ध के साथ इयाम व्यक्ति का एक ही सम्बन्ध अवस्थित होगा, क्योंकि स्वतन्त्र दो वस्तुओं को विशिष्ट करने के लिए एक सम्बन्ध की आवश्यकता होती है। अन्यथा “जाता है” इसके अर्थ “जाना” प्रिया के साथ सम्बन्ध की क्या आवश्यकता रह जाती है? तब इस वाद का महत्त्व ही क्या रह जाता है?

यदि इयाम पद के स्वतन्त्र अर्थ-सम्बन्ध के साथ इयाम को जोड़ने के लिए एक और स्वतन्त्र सम्बन्ध की, और उसमें इयाम पद की शक्ति की एक उस शक्ति के साथ भी अपेक्षा मानी जाय, तो इसी प्रकार सम्बन्ध की, उसमें शक्ति की, और शक्ति के

की अनन्त धारा चल पड़ेगी, जिसका अन्त न होने के कारण अभीष्ट-बोध नहीं होगा। इस प्रकार किसी वाक्य से बोध नहीं हो सकेगा। किन्तु वाक्यों से बोध होना मध्यको प्रत्यक्ष है।

द्वितीय पक्ष इसलिए गगत नहीं कि अन्वित वस्तु भेद्यदि पद की वान्वयता शक्ति मानी जायगी और उसके ज्ञान की अपेक्षा गयी जायगी तो अन्वित वस्तु को विगोच्य और पद-शक्ति को उसका विगोचण बनाने में वह ज्ञान विगोच्य-ज्ञान-स्वरूप मानना होगा। जब तक अन्वित वस्तु को, जैसे उक्त वाक्य-प्रयोग-स्थल में गमन से अन्वित इयाम को, समझ न लिया जायगा, तब तक उसमें पदशक्तिस्वरूप विगोचण का ज्ञान नहीं किया जा सकेगा। अतः मान लेना पड़ेगा कि शक्ति-ज्ञान में पहले ही गमन रूप क्रिया से अन्वित इयाम का ज्ञान श्रोता को था। और जब ऐसा ज्ञान पहले ही था तो श्रोता शक्ति का ज्ञान करके फिर शाब्दबोध रूप अनुभव करने क्यों जायगा? क्योंकि गमन में अन्वित इयाम, और इयाम से अन्वित गमन, इसको विगत करने वाला "इयाम जाना है" यह बोध तो श्रोता को शक्ति-ज्ञान होने से पहले ही हो गया, ऐसा बोध ही परवर्ती शाब्दबोध कहलाना है।

दूसरी बात यह कि उक्त वाक्य-स्थल में यदि गमन से अन्वित इयाम नामक व्यक्ति में "इयाम" पद की शक्ति मानी जायगी, तो ऐसी युक्ति से "जाता है" इस पद की भी शक्ति इयाम से अन्वित वर्तमान गमन अर्थ में माननी होगी। फिर तो अन्वयाग में अनेक शक्तियाँ माननी पड़ेंगी। इतना ही नहीं, जैसे "इयाम" पद के साथ 'जाता है' इस पद को जोड़कर "इयाम जाता है" ऐसा प्रयोग होता है, उसी प्रकार "राम", "काम" आदि करोड़ों नामों के साथ "जाता है" इसे जोड़कर "राम जाता है", "काम जाता है" इत्यादि करोड़ों प्रयोग होने हैं। अतः करोड़ों राम आदि नामार्थों में अन्वित गमन अर्थ में "जाता है" इस पद की करोड़ों शक्तियाँ माननी होंगी। इसी प्रकार "जाता है" इस क्रिया-पद को बदल कर "आता है", "खाता है" आदि क्रिया-पद जोड़कर करोड़ों वाक्य-प्रयोग होंगे। सर्वत्र बोध संपादन के लिए आना खाना आदि करोड़ों क्रियाओं में अन्वित इयाम व्यक्ति में एक इयाम पद की करोड़ों शक्तियाँ माननी होंगी। यदि एक ही शक्ति मानी जाय तो "इयाम जाता है" इस वाक्य में इयाम का जाना, खाना आदि करोड़ों क्रियाएँ समझी जायेंगी और साथ ही राम, काम आदि करोड़ों प्राणी जाने हुए समझे जायेंगे, जैसा कि होता नहीं, अतः अन्विताभिधानवाद माननीय नहीं। यदि अन्वय या अन्वित में पद-शक्ति मानने का आग्रह छोड़कर वस्तुमात्र में पद की शक्ति मान ली जाय, तो फिर और अंश में कोई विप्रतिपत्ति नहीं रह जाती, इसका प्रक्रिया फलतः सिद्धान्त रूप से लिखित प्रक्रिया ही हो जानी है। तब यह वाद अन्विता-

मिथानवाद ही नहीं रह जाता ।

अभिहितान्वयवाद इसलिए मंगत नहीं कि शाब्दबोध से पहले पदगत अर्थ शक्ति के प्रभाव में पदार्थों का अभिधान नामक अनुभव होता है, अतः पदों अभिहित हो जाते हैं, यह बात नहीं मानी जा सकती । यदि प्रकृत शाब्दबोध के पहले और उस अभिधान रूप पदार्थानुभव के अनन्तर मध्य में अनुव्यवसाय होता कि "मैंने इन पदार्थों का स्वतन्त्र रूप से अनुभव हुआ है" तो ऐसा माना जा सकता, परन्तु ऐसा होना नहीं । विषय का प्रकाशन ज्ञान से ही होता है, अतः पूर्ववर्ती व्यवसाय नामक ज्ञान का स्वरूप-परिचय अव्यवहित-परवर्ती अनुव्यवसाय ज्ञान से ही मिल सकता है । जैसे "यह पुस्तक है" यहाँ इस पुस्तक के ज्ञान का परिचय "मैंने इस पुस्तक को जाना" इस ज्ञान से होता है । दूसरी बात यह कि इस मतवाद में जब शक्ति-ज्ञान का कोई प्रयोजन नहीं माना जाता, अज्ञात पदशक्ति से ही चरम बोध तक मान लिया जाता है, तब तो सब अज्ञातों के वाक्यों में सब श्रुताओं की बोध हो जाना चाहिए, विभिन्न भाषा की शिक्षा का कोई प्रयोजन न होना चाहिए । शब्दगत शक्ति तो सब के लिए समान ही रहेगी, फिर किसी की बोध होगा तो अन्य को क्यों नहीं होगा ? तत्तद् भाषाओं के पदों की शक्तियों का तत्तद्-वस्तु में ज्ञानजनन ही तो है तत्तद्-भाषा की शिक्षा-प्राप्ति । जब पद-शक्ति-ज्ञान की कोई अपेक्षा ही न रहेगी, तो फिर भाषा-शिक्षा क्या, और क्यों वह ली जायगी ? तीसरी बात यह कि, इस पक्ष में अर्थ-स्मरण को व्यापार न मान कर "अभिहित" अर्थ को, याने वस्तु को मध्यवर्ती व्यापार माना जाता है । व्यापार के बिना कही कार्य होता नहीं, और बोधविषय वस्तुस्वरूप व्यापार शाब्दबोध-स्थल में रहता नहीं । यदि वह रहता तो शाब्दबोधस्वरूप परोक्ष-बोध क्यों होता ? साक्षात्-सात्मक अपरोक्ष बोध ही होता । जब अर्थस्वरूप व्यापार नहीं रहा तो शाब्दबोधस्वरूप कार्य कैसे हो सकेगा ? अतः यह वाद सर्वथा ही अकारुण्यपूर्ण है ।

उपर्युक्त विवेचन में शक्ति-शब्द का प्रयोग "वाच्यता" अर्थ में किया गया है । इस शक्ति के रुढ़ि, योगरुढ़ि आदि प्रमेदों की चर्चा पहले की जा चुकी है । तदनुसार रुढ़ि, योगरुढ़ि आदि शक्ति पदों के प्रमेदों और जहत्स्वार्था, अजहत्स्वार्था आदि प्रसिद्ध लक्षणा-प्रमेदों के अनुसार लक्षक पदों के प्रमेद ज्ञातव्य हैं । पद के स्वरूप में मतभेद पाया जाता है । कुछ लोग सुबन्त और तिङन्त को पद कहते हैं, कुछ अन्य लोग "सुप्" एवं "तिङ्" को स्वतन्त्र "प्रत्यय" पद और उनके अव्यवहित पूर्व में ध्रुवमाण को स्वतन्त्र "प्रकृति" पद मानते हैं । जैसे—“श्याम को राम देख रहा है” इस वाक्य में “श्याम” इतने को स्वतन्त्र “प्रकृति”-पद और “को” इतने को स्वतन्त्र प्रत्यय-पद मानते हैं । इसी प्रकार “जाता है” इसे कुछ लोग एक पद मानते हैं और कुछ लोग इसके अन्त

“धातु” और “प्रत्यय” इन दोनों को पृथक् पद मानते हैं। कुछ लोग पद के समान पूरे वाक्य की भी शक्ति (वाच्यता) वस्तु में मानते हैं। इस मत में लक्षणा भी वाक्य की मानी जाती है। क्योंकि वाक्यसम्बन्ध लक्षणा होती है। इसकी चर्चा पहले की जा चुकी है। कुछ वादी वाक्य की शक्ति न मानते हुए भी उसकी लक्षणा मानते हैं। वे लोग “वाक्यसम्बन्ध” को लक्षणा न कहकर “वाक्यसम्बन्ध” की लक्षणा मानते हैं। वाक्यलक्षणा “उमके घर विप गाओ” इत्यादि प्रयोगों में समझनी चाहिए। क्योंकि इस पूरे वाक्य से यह लक्षित होता है कि “उमके घर मत गाओ”।

शक्ति के स्वरूप के सम्बन्ध में भी मतभेद पाया जाता है। कुछ लोग उसे एक स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं, उनका कहना है कि जैसे अग्नि की दाहकशक्ति स्वतन्त्र वस्तु है, उसी प्रकार शब्द-शक्ति को सकेतस्वरूप अर्थात् ध्वना की इच्छास्वरूप मान लेना श्रेयस्कर है। किन्तु अग्नि की दाहकशक्ति कोई अग्नि से अतिरिक्त स्वतन्त्र वस्तु नहीं है, यह द्रव्य-ग्रन्थ में बतलाया जा चुका है। इस शक्ति को दो भागों में विभक्त सम्झना चाहिए, (१) वाचकता और (२) वाच्यता। वाचकता शक्ति शब्द में और वाच्यता शक्ति अर्थ में रहती है। जैसे—“श्याम” इस नाम में वाचकता रहती है, क्योंकि वह नाम वाचक है। “श्याम” नाम वाले मनुष्य में वाच्यता रहती है, क्योंकि वह मनुष्य “श्याम” नाम का वाच्य है। कुछ लोग वाचकता को शब्द में रहने वाली बोध-कारणतास्वरूप मानते हैं और वाच्यता को शब्दबोध की विषयतास्वरूप मानते हैं, अर्थात् इस मत के अनुसार शब्दबोध में रहने वाली जो जन्यता है, उसके आश्रयभूत शब्दबोध का विषय होता है वाच्य, उसमें रहती है वाच्यता।

### शक्ति-ज्ञान के उपाय

शब्द सुनने के अनन्तर शक्ति-ज्ञान के सहारे अर्थ का स्मरण होता है, क्योंकि किसी सम्बन्ध के एक सम्बन्धी का ज्ञान होने पर अनायास अपर सम्बन्धी का स्मरण हो आता है। किसी की पुस्तक देखकर पुस्तक वाले की याद आ जाती है, क्योंकि पुस्तक और पुस्तकवाला दोनों एक “स्वत्व” सम्बन्ध के सम्बन्धी होते हैं। ये बातें पहले बतलायी जा चुकी हैं। शक्ति-ज्ञान के प्रति विकल्पस्वरूप में छ प्रकार के कारण होते हैं—जैसे (१) व्याकरण, (२) उपमान, (३) कोप, (४) आप्तवाक्य, (५) व्यवहार और (६) प्रसिद्ध पद का सामीप्य। व्याकरण से पद-शक्ति का ज्ञान वहाँ होता है, जहाँ वाक्य में योगिक-पदों का समावेश होता है। क्योंकि “धातु” का क्या अर्थ है, “प्रत्यय” किस अर्थ में हुआ है, इसका परिचय व्याकरणशास्त्र से मिलता है। वस्तुतः इसे स्वतन्त्र कारण न मानकर आप्तोपदेश में गतार्थ किया जा सकता है। क्योंकि प्रयोग के अनुसार उसके निष्पादक नियमों के उपदेश का नाम ही व्याकरण होता है।



में "पिक" शब्द का अर्थ अज्ञात होने पर प्रबुद्ध लोग "आम पग" और "कूजते" इन अगल-बगल के शब्दों का सांनिध्य समझ कर इस निर्णय पर पहुँच जाते हैं कि "पिक" कोकिल का नाम है। कोकिल उस शब्द का वाच्य अर्थ है। कुछ लोग वाक्यरोप तथा विवरण इन दोनों को स्वतन्त्र शक्ति-ग्राहक मानते हैं। "वाक्यरोप" उस वाक्य को कहते हैं, जो एक वाक्यगत अज्ञात-शक्तिक-पद का अर्थ समझाने के लिए अन्यत्र प्रयुक्त होता है। "विवरण" उस वाक्य को कहते हैं, जो प्रथम बार वाक्य-प्रयोग से श्रोता का बोध न होने पर द्वारा तदर्थक अन्य वाक्य प्रयुक्त होता है। जैसे—“पाक करता है” इसका विवरण है “रसोई कर रहा है।” इन दोनों की आप्तवाक्यों में गतार्थता स्पष्ट है, अतः इनका विशेष उल्लेख नहीं किया। तत्त्वतः (१) उपमान, (२) आप्तवाक्य, (३) व्यवहार और (४) प्रसिद्ध पद की सन्निधि, ये चार ही पद-शक्ति के निष्पादक हैं। कुछ दार्शनिक इनमें केवल व्यवहार को शक्ति का निर्णायक मानते हैं। परन्तु यह बात संगत नहीं, क्योंकि उक्त अन्य कारणों से भी पद-शक्ति का निर्णय लोगों को होता है, इसमें कोई प्रमाण देने की आवश्यकता नहीं। यह बात ठीक है कि बालकों को पद-शक्ति का निर्णय केवल उक्त प्रकार के व्यवहार से ही होता है।

कुछ लोग “शाब्दबोध” को स्वतन्त्र “प्रमिति” अर्थात् अनुभवात्मक ज्ञान का स्वतन्त्र भेद नहीं मानना चाहते। उनका कहना है कि जैसे प्रत्यक्ष धूम से अप्रत्यक्ष अग्नि की अनुमिति हो जाती है, उसी प्रकार श्रावण प्रत्यक्ष-विषय शब्द से अर्थ की अनुमिति हो जाती है। ऐसा मान कर निर्वाह हो सकता है, तब शाब्दबोध को स्वतन्त्र अनुभव नहीं मानना चाहिए। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि अनुमिति-स्थल में “अनुमेय” और “अनुमापक” दोनों के सामानाधिकरण्य का निश्चय अपेक्षित होता है, यह बात शाब्दबोध-स्थल में दिखलायी जा चुकी है, किन्तु सर्वत्र इसकी सम्भावना नहीं रहती। जैसे—कितनी अभिनव कवि के काव्य-श्रवण से जो वाक्यार्थ-बोध होता है, उससे पहले न तो वह काव्य कभी सुना रहता है और न वह विलक्षण अर्थ ही मालूम रहता है, जब कि अनुमेय रूप से अभिमत अर्थ और अनुमापक रूप से अभिमत काव्य दोनों ही अत्यन्त अपरिचित होते हैं। फिर कंमे एक से अपर की अनुमिति होती है, यह कहा जा सकता है? अतः शाब्दबोध को एक स्वतन्त्र अनुभव मानना ही चाहिए।

कुछ लोग किसी स्थल में वाक्य से शाब्दबोध न मानकर अर्थ को प्रत्यक्ष मान लेते हैं। उनका कहना है कि वाक्य का प्रतिपाद्य विषय जहाँ इन्द्रिय से सन्निकृष्ट होता है वहाँ वाक्य से भी प्रत्यक्ष होता है। जैसे—माला गले में लटक रही है, किन्तु मन की अव्यवस्था में यह समझ कर कि माला कहीं खो गयी, कोई उद्दिग्ध हो उठा। इसे देख-



कर किमी पार्श्ववर्ती ने उससे कहा कि “माला तो गले में ही है।” यह सुनता हुआ मालाधारी माला की ओर नजर फेर कर “माला गले में ही है” इस प्रकार का प्रत्यक्ष करता है। यह प्रत्यक्ष उस पार्श्ववर्ती वक्ता के वाक्य से होता है, अतः उसे वाक्यत्र प्रत्यक्ष मानना चाहिए। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। उक्त प्रत्यक्ष वाक्य से नहीं इन्द्रिय से होता है। वाक्य में प्रत्यक्ष का विषय माला की ओर मालाधारी की अभि-मुखता मात्र होती है। यदि यह बात नहीं, तो वे लोग केवल सन्निकृष्ट विषयक स्थल में ही ऐसा क्यों मानते हैं, असन्निकृष्ट विषयक स्थल में भी वाक्यजन्य बोध की प्रत्यक्ष क्यों नहीं मान लेते? इससे स्पष्ट है कि उक्त प्रकार का ज्ञान इन्द्रिय-सन्निकृष्टजन्य ही होता है, वाक्यजन्य नहीं। वाक्य से केवल अभिमुद्ध्य होता है।

जहाँ वाक्य का उच्चारण नहीं होता, वहाँ नेष्टा अर्थात् इशारे से बोध होता है, किवा चुपचाप अक्षरों को देखने से होता है, वहाँ भी शाब्दबोध ही होता है। इशारे से या लिपि से वाचक शब्दों का स्मरणात्मक ज्ञान होना है, उससे वाच्य अर्थों का स्मरण होता है, उससे शाब्दबोध हो जाता है। यही कारण है कि परवर्ती दार्शनिकों ने शाब्द-बोध के प्रति शब्द को साधकतम माना है। उक्त स्थलों में वाचक-शब्द प्रयुक्त न होने पर भी इशारे या लिपि से उनका ज्ञान हो जाता है। किंवदन्ती से होने वाले बोध को भी कुछ लोग स्वतन्त्र अनुभव मानते हैं। जैसे—“इस दरगद पर यक्ष बसता है” इस परम्परा-प्राप्त प्रवाद से लोगों को निश्चय होता है कि “इम गेड पर यक्ष रहता है।” परन्तु इस किंवदन्ती में श्रोता को “आप्तपुरुष-वाक्यता” का निर्णय हो जाय तब तब उक्त वाक्य में शाब्दबोध ही होगा। यदि उस वाक्य में “आप्तोक्तता” का निश्चय न होगा तो अर्थ निश्चयात्मक बोध भी न होगा, फिर उसे अतिरिक्त “प्रमा” अनुभव मानने की बात ही नहीं रह जाती। “आनुपलब्धिक” बोध कोई स्वतन्त्र अनुभव नहीं है, इसका विवेचन प्रत्यक्ष ज्ञान के विचारस्थल में किया जाना चाहिए। अर्थात् अभाव का भी प्रत्यक्ष ही होता है।

### स्मृति-ज्ञान

स्मृति, स्मरण, उपस्थिति ये शब्द पर्याय हैं। स्मृति-ज्ञान उसे कहते हैं जो प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति या शाब्दबोध इनमें से किसी एक अनुभव के होने पर उत्पन्न हुए “भावना” नामक मस्कार से उत्पन्न होता है। जैसे—कोई युवक पहले एक नाटक देखा है। इस प्रत्यक्षात्मक अनुभव से युवक को नाटक के विषय में एक “भावना” नामक वामना उत्पन्न होती है, जो उस युवक-आत्मा में छिपी रहती है। किन्तु उद्बोधक के जुटने पर जब-जब वह नाटक-विषयक वामना उद्बुद्ध होती है, तब-तब उस युवक को वह दृश्य याद आया करता है। इसी याद आने का नाम स्मरण, स्मृति आदि

है। सार यह कि इन्द्रिय आदि प्रमाणों की अपेक्षा न कर भावना से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह स्मरण है। जहाँ किसी वस्तु को अपेक्षामयी दृष्टि से देखा, और देखने से “भावना” नामक वासना बनी, जिसके उद्विक्त होने से बीच-बीच में वह दृश्य याद आता रहा। फिर द्वितीय बार उसे देखने का अवसर मिला, तब प्रत्यभिज्ञा नामक प्रत्यक्ष हुआ कि “यह वही है”, यह प्रत्यभिज्ञा वाला प्रत्यक्ष यद्यपि भावना में उत्पन्न होता है, किन्तु वहाँ इन्द्रिय यानी चक्षु को भी अपेक्षा रहनी है। प्रमाण की सहायता के बिना वह प्रत्यभिज्ञा नहीं उत्पन्न होती, अतः वह स्मरण नहीं कहलाती।

कुछ लोग प्रत्यभिज्ञा को एक ही ज्ञान नहीं मानते। उनका कहना है कि “वही” इतना स्मरणात्मक एक ज्ञान होता है, और “यह है” यह दूसरा ज्ञान प्रत्यक्ष है। इन दोनों ज्ञानों को मिलाकर लोग प्रत्यभिज्ञा शब्द से पुकारते हैं। परन्तु यह इसलिये उचित नहीं मालूम होता कि “यह वही है” इस ज्ञान में “वही” यह बीच में पड़ जाता है “यह” और “है” ये दोनों अगल-बगल पड़ जाते हैं। निरवयव प्रत्यक्ष-ज्ञान के बीच निरवयव स्मरण ज्ञान कैसे प्रविष्ट हो जायगा? अतः यह उत्तर ठीक नहीं कि स्मरण अर्थात् भावना से उत्पन्न होता, और प्रत्यक्ष अर्थात् इन्द्रिय से।

कुछ लोग स्मरण को स्वतन्त्र ज्ञान नहीं मानते। उनका कहना है कि अनुभव ही मध्य-व्यवहित होने पर उत्तरकाल में स्मरण कहलाता है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि “मध्य-व्यवहित” का अभिप्राय क्या? यदि यह कि बीच में वृत्त्यन्तर का भी उदय होना है, तो यह सम्भव नहीं। क्योंकि ज्ञान, इच्छा, यत्न आदि वृत्तियाँ युगपत् नहीं होती, जिससे अनुभव भी विद्यमान रहे और इच्छा आदि अन्य वृत्तियाँ भी विद्यमान रहे। यदि अनुभव और स्मरण को एक माना जायगा तो फिर क्रमिक उत्पन्न होने वाले ज्ञान, इच्छा, यत्न आदि को एक न मानने में क्या युक्ति दी जा सकेगी? यदि इन सब को एक मान लिया जाय तो कार्यभेद नहीं धन मकेगा। जैसे ज्ञान के अनन्तर इच्छा होती है, किन्तु इच्छा हुए बिना ज्ञान से प्रवृत्ति नहीं होती, प्रवृत्ति यानी प्रयत्न में बाह्य चेष्टा होती है किन्तु केवल ज्ञान से नहीं होती। इच्छा से प्रवृत्ति होती है किन्तु प्रवृत्ति से इच्छा नहीं होती। ये सब बातें नहीं बन सकेंगी, सब के अव्यवहित पश्चात् अनुभव अत्राणित रूप में होने लगेंगे, किन्तु होते नहीं। अनुभव और स्मरण के एक होने की बात तो दूर रहे, एक आत्मा में एक ही वस्तु को विषय करने वाले विभिन्न-कालिक स्मरण भी एक नहीं हो सकते। स्वप्न-ज्ञान भी स्मरणरूप ही होता है। जिन विषयों का अनुभव प्राणी जागरणकाल में करते हैं अधिकतर उन्हीं विषयों को स्वप्नावस्था में देखते हैं। यदि कोई ऐसा स्वप्न होता है कि उसका विषय इस जन्म में अनुभूत नहीं रहता, तो वही जन्मान्तरीय तद्विषयक अनुभव मानना चाहिए।

यह नहीं कहा जा सकता कि जन्मान्तरीय अनुभव-जनित चामना के सहारे जन्मान्तर में तद्विषयक स्मरण नहीं हो सकता। क्योंकि ऐसा मानने पर शिशु की प्राथमिक दुग्धपान में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी। जब तक प्राणी जिसे इष्ट का साधन नहीं समझ लेता, अभिप्रेत फल का उपाय नहीं समझता, तब तक उस विषय में उसकी प्रवृत्ति कभी नहीं होगी। अतः मानना होगा कि शिशु, प्राथमिक दुग्धपान से अव्यवहित पूर्व में उस दुग्धपान को जीवन का साधन, शरीर-रक्षा का उपाय समझता है। किन्तु यह उसका समझना अनुभवस्वरूप नहीं हो सकता, क्योंकि सद्योजात शिशु कार्यक्षम इन्द्रिय आदि अनुभव-भावनों से तब तक सम्पन्न नहीं रहता। अतः "दुग्धपान इष्ट का साधन है, जीवनोपाय है" इस ज्ञान को स्मरण मानना होगा, स्मरण पूर्वानुभव के बिना नहीं होता, और इस जन्म में इससे पहले उसे अनुभव हुआ नहीं रहता। अतः यह मानना पड़ता है कि "दुग्धपान इष्ट का साधन है" यह पूर्व-जन्मजात अनुभव ही स्वजन्य भावना के सहारे सद्योजात शिशु को स्मरण करा देता है। इसी प्रकार कभी जन्मान्तर के अनुभव में जन्मान्तर में स्वप्न भी हो सकता है। जिस स्वप्न में जन्मान्तर में भी समान विषयक अनुभव की सम्भावना नहीं, उसमें अनेक अनुभव-समुच्चय विभिन्न सम्कारों के मिलन से स्वप्न-स्मरण की उत्पत्ति करनी चाहिए। जैसे द्रष्टा कभी स्वप्न में देखता है कि "मेरा सिर कट गया है", तो यहाँ ऐसा अनुभव जन्मान्तर में भी अनुभव मालूम होता है। किन्तु अपना अनुभव और किसी अन्य का सिर कटने का अनुभव; इन दो अनुभवों में होनेवाले दो गस्कार (भावना) मिलकर उक्त प्रकार का स्मरण कर सकते हैं। वस्तुतः अनुमिति और शब्दबोध इन दोनों के भी अनुभव-रूप होने के कारण स्वकीय सिर कटने की अनुमिति या शब्दबोध अनायास इस जन्म या जन्मान्तर में हो सकता है। उससे उत्पन्न भावना के सहारे उक्त स्वप्न के भी होने में कोई बाधा नहीं दीख पड़नी।

स्वप्न में अविद्या से विषयो की उत्पत्ति होती है, वहाँ का विषय प्रातिभासिक होता है। इस भ्रम की समीक्षा अनिर्दिश्य भाव के विचारवसरण पर की जायगी। वस्तुतः स्वप्न-ज्ञान को आत्मिक मानस प्रत्यक्ष मानना चाहिए। क्योंकि स्मरण में विषय की अतीतता का भी विषयीकरण होता है, किन्तु स्वप्न में विषय वर्तमान रूप से भासता है।

### ज्ञान के अन्य भेद

ज्ञान का विभाजन "प्रमा" और "अप्रमा" दो भागों में भी होता है। यथार्थ ज्ञान का नाम है प्रमा और अयथार्थ ज्ञान का नाम है अप्रमा। जो वस्तु जहाँ और जैसी हो उस वस्तु को वहाँ और वैसी ही समझना, यह यथार्थ ज्ञान है। जैसे—चाँदी को "यह

चाँदी है" इस प्रकार समझा जाय तो यह ज्ञान यथार्थ होता है। क्योंकि तत्त्वतः वही चाँदी वहाँ है जिसे चाँदी समझा जा रहा है। कुछ दार्शनिकों का कहना है कि जिस ज्ञान का विषय बाधित नहीं होता, वह ज्ञान यथार्थ कहलाता है। जब चाँदी को "यह चाँदी है" ऐसा समझा जाता है, उसके अनन्तर "यह चाँदी नहीं है" इस प्रकार बाधजान नहीं होता, तब पूर्ववर्ती "यह चाँदी है" यह ज्ञान यथार्थ होता है। जहाँ "लोप" को यह समझा जाता है कि "यह चाँदी है", वहाँ यह बात नहीं होती वहाँ का विषय बाधित होता है। क्योंकि जब द्रष्टा उस चमकती हुई वस्तु (सीप) के पास पहुँच कर उसे छेड़ता है तो "यह चाँदी नहीं है" इस प्रकार बाध-निश्चय बानी चाँदी का अभाव निश्चय होने के कारण पूर्ववर्ती "यह चाँदी है" इस ज्ञान का विषय—चाँदी—बाधित हो जाता है। विषय बाधित होने के कारण "यह चाँदी है" यह प्राथमिक-ज्ञान अयथार्थ होता है।

परन्तु यह व्याख्या इसलिए उचित नहीं मालूम होनी कि दिग्भ्रम आवि स्थलों में कहीं-कहीं आजीवन अयथार्थ ज्ञान बना रह जाता है, विपरीत निश्चय-स्वरूप बाध निश्चय कभी नहीं होता। जैसे—कौंई व्यक्ति पूर्व को ऐसा समझ गया कि "यह दक्षिण है" पश्चात् उसे "यह दक्षिण नहीं पूर्व है" ऐसा ज्ञान कभी नहीं हुआ, तो इस दशा में पूर्ववर्ती "यह दक्षिण है" इस ज्ञान का विषय अबाधित ही रह जाता है। ऐसी परिस्थिति में "यह दक्षिण है" यह भ्रमज्ञान भी अबाधित विषयक होने के कारण यथार्थ हो जायगा। एवं यहाँ पूर्ववर्ती ज्ञान तो यथार्थ हुआ, किन्तु उसके अनन्तर भ्रमात्मक बाध-निश्चय हो गया, तब वहाँ पूर्ववर्ती यथार्थ ज्ञान भी अयथार्थ ज्ञान कहलाने लगेगा। क्योंकि परक्षण में बाध-निश्चय होने के कारण पूर्ववर्ती यथार्थ ज्ञान का विषय भी बाधित कहला सकता है। यदि यह कहा जाय कि परवर्ती बाध-निश्चय भी यथार्थ-ज्ञानस्वरूप होना चाहिए, तो यथार्थ ज्ञान होने में यथार्थ ज्ञान की अपेक्षा हो जायगी, जिसमें आत्माश्रय होगा। किसी वस्तु में उसी वस्तु की अपेक्षा असंगत है।

ज्ञान के उत्पादक कारणों में जब "गुण" का समावेश होता है तब ज्ञान "प्रमा" होता है। प्रत्यक्ष को प्रमा होने के लिए विशेषणयुक्त-विशेष के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष रूपी "गुण" आवश्यक है। रजत को रजत समझने में पूर्व रजतत्व (चाँदीपन) स्वरूप विशेषण में युक्त रजत-खण्ड के साथ चक्षु का संयोग सन्निकर्ष होने के कारण चाँदी को "यह चाँदी है" ऐसा समझ लेना यथार्थ प्रत्यक्षज्ञान है। सीप को चाँदी समझने समय यह बात नहीं होती, वहाँ "यह चाँदी है" इस अप्रमा प्रत्यक्ष से पूर्व रजतत्व विशेषण में युक्त विशेष के साथ चक्षु नहीं जुटता, किन्तु सुकितत्व से युक्त सीप के साथ जुटता है। यही कारण है कि सीप को "यह चाँदी है" ऐसा समझना अयथार्थ-प्रत्यक्ष

होता है ।

अनुमिति प्रमा-स्थल में अनुमेय से युक्त पक्ष में परामर्श होना “गुण” कहलाता है । जैसे—“वह्निव्याप्य घूम पर्वत मे है” यह परामर्श होने के कारण “पर्वत वह्निमान् है” (अग्निवाला है) यह यथार्थ अनुमिति होती है । क्योंकि अनुमेय अग्नि से युक्त पर्वत में ही उक्त परामर्श-ज्ञान अनुमिति के पूर्व होता है । यदि “वह्निव्याप्य घूम जल मे है” इस प्रकार अनुमेय अग्नि से नत्त्वतः रहित जल मे घूम का परामर्श हो, तो उममे होने वाली “जल मे अग्नि है” यह अनुमिति यथार्थ नहीं होती । क्योंकि जल अनुमेय अग्नि से युक्त नहीं, जिसमे वह्निव्याप्य घूम को पहले समझ लिया था । अतः अनुमिति के लिए माध्ययुक्त धर्मी में परामर्श होना “गुण” कहलाता है । वन में विपहरणी बूटी को देखकर “यह भूंग के पत्ते के समान पत्तेवाली है” इस प्रकार उपमाता सादृश्यज्ञान करता है, तब “यह विपहरणी बूटी है” इस प्रकार यथार्थ उपमिति होती है । किन्तु यदि किसी अन्य बूटी में उक्त प्रकार का सादृश्य-ज्ञान उपमाता को ही जाय तो “यह विपहरणी बूटी है” ऐसी उपमिति यथार्थ नहीं होती । क्योंकि वह कोई अन्य बूटी होती है, जिसे विपहरणी समझा जाता है । अतः प्रकृत वाच्यार्थ में सादृश्य का ज्ञान होना उपमिति के लिए “गुण” है ।

शाब्दबोध के लिए विरोध मे विरोध का यथार्थ ज्ञानस्वरूप योग्यता-ज्ञान “गुण” कहलाता है, क्योंकि इसके अभाव में शाब्दबोध अयथार्थ हो जाता है । यही कारण है कि “अग्नि मे सींचो” इस वाक्य से यथार्थ शाब्दबोध नहीं होता, क्योंकि सींचने के साथ तत्त्वतः अग्नि का सम्बन्ध नहीं हो सकता ।

यथार्थ ज्ञान के प्रति कारण कहे जाने वाले इन नियमों को “गुण” इसलिए कहा जाता है कि साधारणतया किसी में उत्कर्ष की आवायक वस्तु को लोग “गुण” शब्द से पुकारते हैं । प्रकृत मे इन प्रदग्धत कार्गणों के सहारे ज्ञान में “याचार्थ” स्वरूप उत्कर्ष का आधान होता है । कुछ लोग इन गुणों को यथार्थ ज्ञान के प्रति कारण नहीं मानते । उनका कहना है कि “दोष” अयथार्थ ज्ञान यानी मिथ्या ज्ञान के प्रति कारण होता है । अतः दोषों का अभाव ही यथार्थ ज्ञान के प्रति कारण है । जैसे—आँख मे पीलिया रोग हो जाने पर शंख आदि सफेद पदार्थ पीले नजर आते है और “शंख पीला है” इत्यादि अयथार्थ ज्ञान होता है । पीलिया रोग के हट जाने पर “शंख पीला है” ऐसा भ्रमज्ञान न होकर “श्वेत् उज्जला है” इस प्रकार से यथार्थ ज्ञान होता है । जब कि पीलिया रोगस्वरूप दोष के होने पर अयथार्थ ज्ञान और उसके हट जाने पर यथार्थ ज्ञान होता है, तब दोष के अभाव को ही यथार्थ ज्ञान के प्रति कारण मानना चाहिए, इत्यादि ।

किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि यदि “दोषाभाव” को ही ज्ञान की यथार्थता

का नियामक मानें, तो "शय पीला है" इस ज्ञान के अन्तर्गत "यह शय है" इस अश में भी यथार्थता नहीं हो सकेगी। क्योंकि पीलिया रोगवाला दोष विद्यमान है, दोष का अभाव नहीं। इसलिए यह उचित नहीं। क्योंकि "यह शय पीला है" यहाँ "पीला है" ऐसा श्रम होने पर भी "यह शय है" इतना ज्ञान यथार्थ ही है, अयथार्थ नहीं। दूसरी युक्ति यह भी है कि किसी वस्तु में केवल दोष न होने से ही उसका उत्कर्ष नहीं समझा जाता है, दोषाभाव के साथ यदि गुण भी हो तो उत्कर्ष समझा जाता है। यथार्थ ज्ञान को दूसरे शब्दों में प्रमा भी कहते हैं, यहाँ "प्र" शब्द प्रकर्ष का सूचन करता है, वह केवल दोष के अभाव को ही कैसे कह सकता है? अतः यथार्थ ज्ञान होने में उसके गुण की अपेक्षा माननी चाहिए।

कुछ लोग यथार्थ-विषयक होने पर भी स्मरण को यथार्थ ज्ञान नहीं मानते। उन्हें यह आशंका होती है कि स्मरण को प्रमा मानने पर उसके प्रति साधकतम (करण) होने वाले को अधिक प्रमाण मानना होगा। अतः वे कहते हैं कि जिस ज्ञान का विषय पहले कभी ज्ञान न हो और उत्तर काल में जिसका बाध न होता हो वह यथार्थ ज्ञान होता है। परन्तु सच्ची घटना के स्मरण को अयथार्थ मानना युक्तिमिद्ध नहीं मालूम होता। उत्तर काल में वाचनिष्ठत्व सर्वत्र श्रमस्थल में नहीं होता, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। रही अधिक प्रमाण की बात, इसके समाधान में यह भी कहा जा सकता है कि "स्मरण से अन्य प्रमा के प्रति साधकतम (करण) होने वाला प्रमाण है।" इस प्रकार कहने पर स्मरण के प्रति साधकतम होने वाला प्रमाण नहीं कहलायेगा, क्योंकि स्मरण स्मरण से अन्य नहीं।

### अप्रमा ज्ञान

"अप्रमा" और "अयथार्थ ज्ञान" ये दोनों शब्द पर्याय हैं। जहाँ जो वस्तु न हो वहाँ उसे समझना, और जो जैसा न हो उसे वैसा समझना अयथार्थ ज्ञान है। जैसे—'मीप' को "यह चाँदी है" इस प्रकार चाँदी समझना अयथार्थ ज्ञान है। ज्ञान के कारण-कालाप में जब दोष का प्रवेश होता है तब ज्ञान अयथार्थ होता है। दोष मले ही इन्द्रियगत हो या विषयगत। इन्द्रियगत दोष से अप्रमा होने का उदाहरण पूर्वोक्त "शय पीला है" यह ज्ञान समझना चाहिए। विषयगत दोष में होने वाले श्रम का उदाहरण वहाँ कहा जा सकता है जहाँ मीप को "यह चाँदी है" इस प्रकार चाँदी समझा जाता है। क्योंकि वहाँ आँवों में कोई दोष नहीं है, किन्तु मीप में "चाकचक्य" (चकमकाहट) दोष है, इसी कारण से उक्त ज्ञान अप्रमाज्ञान होता है।

यह नहीं कहा जा सकता कि यथार्थ ज्ञान के प्रति उक्त प्रकार के "गुण" कारण होते हैं तो उन गुणों के अभाव को ही अयथार्थ ज्ञान के प्रति कारण मानना चाहिए,

दोष को नहीं। क्योंकि पदार्थ में गुण (प्रकर्ष) न होना कोई अपराध नहीं, किन्तु दोष होता अपराध है। अप्रमा ज्ञान के मूल में दोष होने से ही वह अपकृष्ट या अवाञ्छनीय होता है, जिसकी सूचना “अप्रमा” इस नाम के अन्दर आने वाले “अप्र” शब्द से होती है। अतः दोष को अप्रमा-ज्ञान के प्रति कारण मानना ही होगा। यह ध्यान रखना चाहिए कि जैसे, जो जैसा नहीं है उसे वैसा समझना अप्रमा ज्ञान है, उसी प्रकार जो जैसा है उसे वैसा न समझते हुए उसका ज्ञान करना भी अप्रमा ज्ञान है। अतः “यह क्या है” यह संशयात्मक ज्ञान भी अप्रमा ज्ञान कहलाता है।

### अप्रमा ज्ञान के प्रभेद

“अप्रमा ज्ञान” के तीन प्रभेद हैं, जैसे (१) संशय, (२) विपर्यय, (३) तर्क। सशय उस ज्ञान को कहते हैं जिससे जिज्ञासा अर्थात् किसी वस्तु को जानने की इच्छा उत्पन्न हो। जिस विषय में सशय होता है, उसे लोग समझ लेना चाहते हैं। समझ लेने की इच्छा का ही नाम जिज्ञासा है। विषय के निर्णय हो जाने पर उसे समझ लेने की इच्छा कभी कभी निर्णेतता को नहीं होती है। अतः जिज्ञासा के प्रति कारण होने वाले ज्ञान को “संशय” कहा जा सकता है। “यह अमुक वस्तु है या नहीं?” इत्यादि ज्ञान संशय है। क्योंकि इसके अनन्तर प्राणी उपाय करके यह निश्चय करता है कि “यह अमुक वस्तु है”, “यह अमुक वस्तु नहीं है”, “यहाँ अमुक वस्तु है”, “यहाँ अमुक वस्तु नहीं है”।

कुछ लोगों का कहना है कि किसी धर्म अर्थात् आश्रय में परस्पर विरुद्ध भाव एवं अभाव दोनों को विशेषण बनाकर ज्ञान किया जाय तो वह ज्ञान संशय कहलाता है। जैसे—“यह धनी है या नहीं”, “फूल सुगन्धवाला है या नहीं” इत्यादि ज्ञान संशय कहे जा सकते हैं। क्योंकि “इस” व्यक्ति रूप आश्रय में धन और धन का अभाव इन दोनों विरुद्ध पदार्थों को विशेषण बनाकर, एवं फूलस्वरूप आश्रय में सुगन्ध और उसका अभाव इन विरुद्ध दो वस्तुओं को विशेषण बनाकर उक्त ज्ञान किया जाता है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि इस प्रकार में संशय-ज्ञान का निर्वचन करने पर “यह क्या है” इस तरह का ज्ञान संशय नहीं कहला सकेगा। क्योंकि इस ज्ञान में भाव और अभाव दोनों विरुद्ध पदार्थ विशेषण नहीं होते हैं। यदि कहा जाय कि “यह क्या है” यह ज्ञान संशय नहीं, किन्तु एक स्वतन्त्र “अनध्यवसाय” नामक ज्ञान है, तो यह इसलिए उचित नहीं होगा कि प्राचीन तथा नवीन दोनों पदार्थशास्त्रियों ने असाधारण धर्म-ज्ञान को भी संशय के प्रति कारण माना है। यह अनुभवसिद्ध भी है कि किसी व्यक्ति का असाधारण स्वभाव देखने पर निश्चय नहीं हो पाता है कि “यह अमुक है”, किन्तु ऐसा ज्ञान होता है कि “यह

क्या है", "यह कौन है"—इत्यादि । जैसे—द्रष्टा किसी मनुष्य की असाधारण आकृति देखता है; किसी देश-विदेश के मनुष्य की आकृति में मिलनी-जुलनी आकृति नहीं देखता है, तो उसे यह अनिश्चयात्मक ज्ञान उत्पन्न होता कि "यह किस देश का है" । इसी प्रकार किसी भी वस्तु की अपरिचित आकृति देखने पर उस द्रष्टा को अनिश्चयात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है कि "यह क्या वस्तु है" । अतः उक्त प्रकार के अनध्यवसाय ज्ञान के प्रति असाधारण धर्म का, यानी अन्यत्र अपरिचित स्वभाव का ज्ञान कारण होता है, यह मानना ही होगा । एवं असाधारण धर्म का ज्ञान संशय के प्रति कारण है, यह भी माना जाता है । फिर उक्त प्रकार के अनध्यवसायों को एक स्वतन्त्र प्रमा और अग्रमा में मिश्र ज्ञान कैसे माना जा सकता है ?

अध्यवसाय यानी निश्चय का अभाव अनध्यवसाय है, अतः "अनध्यवसाय" अभाव पदार्थ में अन्तर्भूत हो जाता है, उसे संशय नहीं मानना चाहिए । परन्तु यह कथन इसलिए सगुन नहीं कि फिर तो माने हुए ध्येय को भी "यह क्या है" ऐसा अनध्यवसाय होना चाहिए । क्योंकि निश्चय न होने के कारण निश्चय का अभाव-त्मक अनध्यवसाय माने वाले को भी रहता ही है, किन्तु "यह क्या है" इत्यादि प्रदर्शित ज्ञान उसे नहीं होता है । अतः मानना होगा कि "अनध्यवसाय" शब्द निश्चयाभाव मात्र का वाचक योग्य नहीं है, अपितु निश्चयाभाव सहकृत विलक्षण ज्ञान अर्थ में रूढ़ है । मगर अनध्यवसाय को अभाव में अन्तर्भूत करके समस्या नहीं गुल-झायी जा सकती । अतः अनध्यवसाय ज्ञान को संशय मानना ही होगा । इस दृष्टा में संशय का निर्वाचन नहीं किया जा सकता कि किसी एक आश्रय में विशद भाव एवं अभाव दोनों को विशेषण बना कर किया जाने वाला ज्ञान संशय होता है ।

कुछ लोग कहते हैं कि संशय के विषयों में "कोटिता" नाम की एक विषयता होती है, अतः कोटितामय विषयक ज्ञान को संशय कहा जा सकता है । जैसे 'यह धनी है या नहीं' यहाँ इस व्यक्ति में विशेषणोभूत (१) धन और (२) धन का अभाव ये दोनों अलग-अलग "कोटि" होने हैं । इनमें "कोटिता" रहती है, जैसे मनुष्य में मनुष्यता । अतः धन और उसका अभाव ये दोनों कोटितासम्पन्न अर्थात् कोटिता से युक्त विषय होने हैं, और कोटिताविषयक होने के कारण "यह धनी है या नहीं" यह ज्ञान संशय कहलाता है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए । किन्तु यह कथन इसलिए मान्य नहीं कि "यह क्या है" इत्यादि ज्ञान फिर भी संशय नहीं कहा जा सकता, क्योंकि 'पक्षे प्राप्ति' का ही अन्य नाम कोटिता होता है । "यह धनी है या नहीं" यहाँ एक पक्ष में धन की और अपर पक्ष में उसके अभाव की प्राप्ति होती है, अतः धन और धनाभाव ये दोनों "कोटि" कहलाने हैं, उनमें



कोटिता रहती है। “यह अमुक वस्तु भी नहीं, और अमुक वस्तु भी नहीं फिर क्या है ?” इस अनध्यवसाय-स्थल में किसी भी विषय को पक्षे-प्राप्ति नहीं होती, अतः इसे कोटितामंपन्न विषयक कैसे कहा जा सकता है ?

एक बात और ध्यान रखने की है कि जहाँ संशय सकोटिक होता है वहाँ यह कोई नियम नहीं कि भाव एवं अभाव दोनों ही कोटि हों। ऐसा भी संशय पाया जाता है जहाँ अनेक भाव “कोटि” होते हैं। जैसे “यह स्थाणु है या मनुष्य ?” यहाँ स्थाणुत्व और मनुष्यत्व दोनों कोटि या भाव हैं, इनमें एक भी अभाव नहीं। यदि कहा जाय कि “यह स्थाणु है या मनुष्य ?” इसका मतलब यही है कि “यह स्थाणु है या नहीं ?”, “यह मनुष्य है या नहीं ?” ऐसा होने पर एक कोटि भाव और अपर कोटि अभाव हो जाती है। क्योंकि स्थाणुत्व है भाव और स्थाणुत्व का अभाव है अभाव। इसी प्रकार उक्त द्वितीय संशय में मनुष्यत्व कोटि है भाव और उसका अभाव कोटि है अभाव। तो यह कथन इसलिए मंगत नहीं कि यहाँ कथंचित् संशयद्वय मानकर समाधान मिलने पर भी सब जगह ऐसा समाधान नहीं किया जा सकेगा। जैसे—“यह चन्द्र है या कमल ?” इस प्रकार के संशयस्थल में यह नहीं कहा जा सकता कि यहाँ “यह चन्द्र है या नहीं ?”, “यह कमल है या नहीं ?” इस प्रकार के “दो” संशय हैं। क्योंकि “यह चन्द्र है या कमल ?” यहाँ प्रत्येक कोटि में जो सुन्दरता व्यक्त होती है, उक्त प्रकार के दो संशय मान लेने पर उसकी रक्षा नहीं हो पाती। अभाव कोटि में सौन्दर्य नहीं व्यक्त होता।

साथ ही यह भी कोई नियम नहीं कि सकोटिक मशय द्विकोटिक ही होते हैं। “यह चद्र है, या कमल है, या दर्पण है या नरुणीमुख ?” इत्यादि बहु कोटिक मशय भी पाया जाता है। हाँ, यह बात जरूर है कि कोई भी संशय एक कोटिक नहीं होता, एकाधिक कोटिक या निष्कोटिक ही होता है।

### विपर्यय

जहाँ जो वस्तु नहीं हो वहाँ उसका निश्चयात्मकज्ञान, एवं जो जैसा नहीं है उस का वैसा निश्चय करना ही विपर्यय है। जैसे—सीप को “यह चाँदी है” ऐसा निश्चय करना है विपर्यय। विपर्यय के सम्बन्ध में दार्शनिकों का परम्परबुद्धा मतमेव पाया जाता है। बौद्ध दार्शनिकों के वर्ग में आन्तर क्षणिक विज्ञान से अनिरिक्त बाह्य दृश्य वस्तु की भी सत्ता मानने वाले “मौत्रान्तिक” और “वैभाषिक” लोगों का कहना है कि बाहर तत्कतः विद्यमान सीप में क्षणिक विज्ञान की आकारभूत अतएव आन्तर चाँदी का आरोप होता है। वही “यह चाँदी है” एतदाकार विपर्यय है जिसे भ्रम, भ्रान्ति, विपर्यास आदि अनेक नामों से पुकारा जाता है।

धार्मिक-विज्ञान मात्र को तान्त्रिक सन्पदार्थ माननेवाले “योगाचार” विद्वानों का कहना है कि जैसे फेन, बुलबुले आदि जल के ही विशेष आकार होते हैं, जल में अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं होने। उसी प्रकार समस्त दृश्य वस्तुएँ धार्मिक विज्ञान-स्वरूप आत्मा के ही आकार हैं, अतिरिक्त नहीं। अतएव “यह चाँदी है” इत्यादि श्रमस्थल में यह मानना चाहिए कि आन्तर धार्मिक विज्ञानस्वरूप आत्मा को आकार-भूत चाँदी में “यह” इस प्रकार में इदन्ता का अर्थात् वाहरोपन का आरोप होता है, न कि इसमें अर्थात् सीप में चाँदी का आरोप होता है।

शून्याद्वैतवादी माध्यमिक आचार्यों का कहना है कि शून्य ही तत्त्व है; सभी दृश्य अलीक हैं; फिर भी प्रतीत होने हैं। अतः “यह चाँदी है” इस ज्ञान में भी अलीक चाँदी की प्रतीति होती है।

ब्रह्माद्वैतवादी वेदान्तियों का कहना है कि सीप में जहाँ “यह चाँदी है” ऐसा ज्ञान होता है, वहाँ तत्कालोत्पन्न आविद्यक चाँदी का विपर्ययकरण होता है। सीप का अज्ञान ही कुछ देर के लिए चाँदीरूप में परिणत हो जाता है। प्रभाकर मीमांसक श्रोगों का कहना है कि विपर्यय नामक कोई श्रम-ज्ञान होता ही नहीं। सभी ज्ञान यथार्थ होने हैं। सीप में होने वाला “यह चाँदी है” ज्ञान भी यथार्थ है, अयथार्थ नहीं। सीप में “यह चाँदी है” ऐसा एक ज्ञान नहीं है, दो ज्ञान हैं। “यह है” इतना एक प्रत्यक्षात्मक ज्ञान है, और “चाँदी” यह स्मरणात्मक ज्ञान है। “यह” यानी सीप तत्त्वतः सामने विद्यमान है, अतः “यह है” यह ज्ञान ठीक है, यथार्थ ही है, अयथार्थ क्यों होगा? एवं “चाँदी” यह स्मरणात्मक ज्ञान यथार्थ इसलिए है कि अन्यत्र विद्यमान तान्त्रिक चाँदी को यह विषय कर रहा है। चाँदी चाहनेवाला व्यक्ति उस चक-मकाती हुई सीप की ओर लेने के लिए इसलिए दौड़ता है कि उक्त “यह है” इस अनुभव और “चाँदी” इस स्मरण को, एवं इन दोनों ज्ञानों के विषयस्थल इस (सीप) को एवं अन्यत्र विद्यमान चाँदी को वह द्रष्टा भिन्न नहीं समझ रहा है। इस प्रकार स्वरूपतः तथा विषयतः दोनों को भिन्न नहीं समझने के कारण वह सीप की ओर दौड़ता है।

परन्तु एक-एक करके समीक्षा करने पर ये प्रदर्शित मत युक्तियुक्त नहीं जँचते। मौनान्तिक और वैभाषिकों का मत इसलिए संगत नहीं कि जब वाह्य वास्तविक चाँदी कही इस “इस” पदार्थ के समान विद्यमान है, तो फिर उसी का आरोप क्यों नहीं इस वास्तविक “इस” (सीप) में मान लिया जाय? आन्तर स्वतन्त्र विज्ञान की आकारभूत चाँदी मानने का प्रयोजन क्या रह जाता है? सभी चीजों में किसी-न-किसी का आरोप कभी-न-कभी हुआ करेगा, एवं किसी-न-किसी में सभी का

आरोप कमी होगा। अतः तुल्यवस्तु जितने बाह्य पदार्थ होंगे उनमें आन्तर-विज्ञानाकारगुत पदार्थ भी व्यर्थ मानने होंगे। इससे लाभ क्या होगा ?

क्षणिक विज्ञान को सत्पदार्थ मानने वाले योगाचार विद्वानों का मत इसलिए उचित नहीं मालूम होता कि जब विज्ञान ही सत् है, और सभी उसके आकार हैं, तब तो बाह्य वस्तु कोई है ही नहीं, फिर बाह्यता कहाँ से आयेंगी ? बाह्यता ही इदन्ता है जिसे “यह”, “इस” आदि शब्दों से कहा जाता है। जब इदन्ता कोई वस्तु नहीं तो आन्तर विज्ञान में उसका आरोप कैसे हो सकेगा ? यदि कहा जाय कि अन्य समग्र पदार्थों के समान बाह्यता भी विज्ञान का आकार है अतएव आरोपित है, तो अभिप्राय यह होगा कि विज्ञान में आरोपित तदाकार चाँदी के अन्दर विज्ञान में आरोपित तदाकार बाह्यता का आरोप होता है। ऐसा कहने पर बाजारू चाँदी में होनेवाले “यह चाँदी है” इस ज्ञान से भीप में होने वाले “यह चाँदी है” इस ज्ञान में कोई भेद नहीं रह जाता। क्योंकि वहाँ भी बाजारू चाँदी एवं “इदन्ता” ये दो विज्ञान के ही आकार होते हैं। दूसरी बात यह है कि आरोप का अधिष्ठान सत् पदार्थ ही होता है, दीवार के बिना उस पर चित्र-कल्पना नहीं होती। फिर असत् वैज्ञानिक चाँदी में “इदन्ता” का आरोप कैसे हो सकता है ? एक बात यह भी है कि आरोप असत् पदार्थ का सभी नहीं होता। गगनकमल, कूर्मरोम, शशविपाण आदि का कोई कहीं आरोप नहीं करता। अतः इदन्तास्वरूप बाह्यता का आरोप विज्ञानाकार चाँदी में सभी हो सकता है जब उसे सत् पदार्थ मान लिया जाय। और यदि ऐसा माना जाय तो अन्य पदार्थों का क्या अपराध है कि वे सत् नहीं होंगे ? यदि सभी सत् होंगे तो बाजारू चाँदी भी सत् होगी, और उसी का विषयीकरण भीप में होनेवाले “यह चाँदी है” इस ज्ञान में हो जायगा। तब व्यर्थ उक्त अनुभव-विषयक मत मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता।

यह भी ध्यान देना चाहिए कि चाँदी को जो विज्ञान का आकार माना जाता है, वहाँ आकार, आकारी-विज्ञान से भिन्न वस्तु है या नहीं ? यदि भिन्न है तब तो विज्ञानबाह्य आकारात्मक “सत्” मानने में अपरिमितान्त हो जाता है। भिन्न नहीं मानने पर “विज्ञान का आकार” ऐसा बोलना भी संभव नहीं होता। क्योंकि “का” इस पट्टी विभक्ति का अर्थ होता है सम्बन्ध, और सम्बन्ध किसी भिन्न वस्तु का उसमें भिन्न वस्तु से हुआ करता है। जैसे “श्याम का वस्त्र” इस वाक्य में श्याम और उसका वस्त्र ये दोनों भिन्न हैं अतः बीच में “का” शब्द देकर दोनों का “स्वस्वामिभाव” सम्बन्ध प्रतिपादित होता है। कोई भी बुद्धिमान् मनुष्य “श्याम का श्याम”, “राम का राम” इत्यादि वाक्य-प्रयोग नहीं करता। अभिप्राय यह है कि “विज्ञान का

आवार" मानने वालों को अपनी इच्छा के विरुद्ध बाह्य वस्तु को माना माननी ही होगी, फिर उनका "आत्म-प्राप्तिवाद" टिक नहीं सकेगा। क्योंकि विज्ञानस्वरूप आत्ममान "गन्" सत्त्व नहीं रहेगा, जिसमें गर्वण केवल उभो की ग्याति (ज्ञान) होने के कारण उक्त मत गगन नहीं रह सकता।

असन् (गून्) ग्यातिवादी माध्यमिक बौद्ध विद्वानों का मत इसलिए उचित नहीं मालूम पड़ता कि यदि अलीक "असन्" ही दृश्य पदार्थ प्रतीति होने है, तो गगनकुमुद-कूर्मरोम-शमविषाण आदि भी क्यों नहीं प्रतीति होने ? एवं दृश्यों की प्रतीति यदि "अलीक" को ही विषय करती है, तो बाजार की चांदी को विषय करनेवाली "यह चांदी है" यह प्रतीति और गोप में होने वाली "यह चांदी है" यह प्रतीति, दोनों में कोई अन्तर नहीं होना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। बाजार की चांदी को "यह चांदी है" ऐसा ममज्ञ कर उमरे लिए प्रवृत्त होनेवाले ध्यक्षि की प्रवृत्ति निष्फल नहीं किन्तु सफल होती है। यही यह चांदी पा जाता है, उगमे (चांदी से) होने वाले कार्यों का सम्पादन करता है। किन्तु गोप को "यह चांदी है" ऐसा ममज्ञ कर प्रवृत्त होने वाले मनुष्य की प्रवृत्ति सफल नहीं, निष्फल होती है। गोप के पास जा कर यह चांदी नहीं पा सकता, न उमे चांदी में सम्पन्न होने वाले कार्यों का अवसर ही मिलता है। अर्थात् अमत्-ग्यातिवाद में ये बातें नहीं धननी। इस अलीक ग्याति वाले मत में गगनकुमुद-कूर्मरोम आदि की ग्याति का निराकरण यह कहकर नहीं हो सकता कि अनादि काल से गगनकुमुद आदि की प्रतीति सही हो रही, अतः न तो तदनुरूप धामनाएँ धनती हैं और न परवर्ती काल में उनकी प्रतीति होती है, किन्तु अन्य दृश्यों को अलीक होने पर भी अनादि काल से उनकी प्रतीति होने के कारण तदनुरूप धामनाएँ धनी रहती हैं अतः परवर्ती काल में अन्य दृश्यों की प्रतीति हुआ करती है, इत्यादि। परन्तु ऐसा मानने पर तो घर, कपड़े, शरीर आदि अलीक दृश्यों की प्रतीति के लिए तदनुरूप स्थायी धामना माननी पड़ती है जो स्वयं "अनलीक" है, अतः यह सिद्धान्तः गलत हो जाता है। यदि कहा जाय कि वह धामना अलीक ही होती है, तो यह इसलिए संगत नहीं कि फिर परवर्ती काल में उसमें प्रतीति-जनन की सामर्थ्य नहीं रह सकती। अलीक कभी कुछ कर नहीं सकता, अतः अलीक धामना कैसे अलीक-दृश्यों की प्रतीति करा सकेगी ? यदि वह प्रतीति नहीं करा सकती तो कोई विशेषता न होने के कारण गगनकुमुद आदि अलीकों की भी प्रतीति क्यों नहीं होती ? इसका कोई उत्तर नहीं दिया जा सकता।

यद्यपि माध्यमिक लोग "चतुष्कोटिविनिर्मुक्ति" को गून्यता कहते हैं, अतः अपने को असत्प्राप्तिवादी नहीं मानते। परन्तु युक्ति के बिना केवल कहने से कुछ सिद्ध

नहीं हो सकता। “सत्त्व” और “असत्त्व” दोनों के परस्पर अतिविरोध होने के कारण कोई वस्तु दो कोटियों से आगे नहीं बढ़ सकती। अतः प्रतीत्यसमुत्पाद या प्रतीत्य-समुत्पन्न जब “सत्” नहीं तो “असत्” ही होगा, मृतरां अनिच्छा से भी इन्हें अपने को “असत्ख्यातिवादी” ही मानना होगा।

अनिर्वचनीय ख्यातिवादी अद्वैतवेदान्तिषों का उक्त मत इसलिए उचित प्रतीत नहीं होता है कि वे लोग सीप में प्रतीत चाँदी को अनिर्वचनीय मानते हैं। वे कहते हैं कि उस चाँदी को ‘सत्’ इसलिए नहीं माना जा सकता कि बाजार की चाँदी के समान उसे उपयोग में लाया नहीं जा सकता। “असत्” इसलिए नहीं कह सकते कि “यह चाँदी है” इस प्रकार उसकी प्रतीति होती है। गगनकुमुद के समान अलौकिक, असत् होने पर उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। उसे सत् और असत् दोनों भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सत् होना और असत् होना ये अतिविरोध हैं। कोई भी वस्तु सत् और असत् दो प्रकार की नहीं हो सकती। अतः सीप वाली चाँदी अनिर्वचनीय है। यहाँ उनमें पूछना चाहिए कि जब यह निश्चय कर लिया गया कि वह केवल “सत्” एवं केवल “असत्” तथा मिलित “सदसत्” इन तीनों से भिन्न अनिर्वचनीय चाँदी है, तब क्या यह उसका निर्वचन नहीं हो गया? अनिर्वचनीय तो वह तब कहलाती, जब कि उसके स्वरूप के बारे में संदेह रह जाता, ऐसा तो है नहीं; निश्चय कर डाला गया कि वह उक्त त्रिकोटि-विनिर्मुक्त अनिर्वचनीय है। जब कि अनिर्वचनीय रूप से उसका निर्वचन हुआ फिर उसे “अनिर्वचनीय” कहना “वदतो व्याहत” होता है।

एक बात यह भी है कि सीप में चाँदी का अवयव (भाग) न होने के कारण उसमें चाँदी की उत्पत्ति वे लोग अज्ञान से मानते हैं। किन्तु यह बात विस्कुल नहीं जँचती, क्योंकि अन्वकारतुल्य अज्ञान से तेजस्वरूप चाँदी कैसे उत्पन्न हो सकती है। और अज्ञान में यदि भावात्मक वस्त्वन्तर उत्पन्न हो, तो करोड़ों वस्तुविषयक अज्ञान सभी को सर्वदा विद्यमान रहने के कारण, उक्त “प्रातिभासिक” चाँदी के समान करोड़ों पदार्थों की उत्पत्ति सदा होनी चाहिए, जो होती नहीं। जब प्राणी सोया रहता है तब भी करोड़ों विषयों का अज्ञान रहता है, फिर उस समय करोड़ों अद्भुत अनिर्वचनीय वस्तुओं की उत्पत्ति एवं उनकी प्रतीति क्यों नहीं होती? अतः यह कल्पना युक्तिवाद् होने के कारण ग्राह्य नहीं हो सकती। यद्यपि अनिर्वचनीयता-वादी लोग अधिष्ठानविषयक अज्ञान के अतिरिक्त विषयगत एवं इन्द्रियगत दोष तथा आरोप्य विषयक प्राचीन संस्कार को सहायक मानकर इस दोष के उद्धार का प्रयत्न करते हैं, किन्तु इस प्रयत्न को सफल इसलिए नहीं कहा जा सकता कि, कोई

भी गणक, समर्थ का माहात्म्य कर सकता है, अनि असमर्थ का नहीं। एजरा में महापात्र जुद्धों पर भी अन्धकार प्रकाश रूप में परिणत नहीं हो सकता, उसी प्रकार अन्य प्रकार के महापात्र की कल्पना करते भी आदि के अज्ञान में चाँदी के उत्पादन का समर्थन नहीं किया जा सकता।

अन्तर्निवासी भीमानों का कथन इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि जहाँ भी "यह चाँदी है" यह ज्ञान उत्पन्न होता है, वहाँ "यह" इसे प्रत्यक्ष और "चाँदी" है इसे स्मरण नहीं माना जा सकता। क्योंकि "चाँदी है" इस प्रकार बाजार की चाँदी का स्मरण करके यदि चाँदी चाहनेवाले की प्रवृत्ति हो तो स्वर्ण को बाजार की ओर जाना चाहिए, किन्तु होता ऐसा नहीं। भीषण की ओर ही चाँदी चाहनेवाले की प्रवृत्ति देगी जानी है। दूसरी बात यह भी है कि यदि चाँदी का स्मरण हो तो प्रतीति का आकार "चाँदी की" ऐसा होना चाहिये, क्योंकि स्मरण में भूतबाल भी विद्यमान होता है। परन्तु प्रतीति होती है "यह चाँदी है"। "है" यह आवरण नहीं स्मरण का नहीं होता। अन्य एक बात यह भी है कि भीषण को दूर में "यह चाँदी है" ऐसा समझने के अनन्तर जब कि समझने वाला भीषण के पास जाता है तब उस यह निषेध-ज्ञान होता है कि "यह चाँदी नहीं"। यदि पहले इस भीषण को चाँदी न समझा जाता, तो वहाँ चाँदी का निषेध नहीं कर बाजार की चाँदी का निषेध होता, फिर उसमें "यह" इस प्रकार अंगुली के इशारे के साथ "चाँदी नहीं है" इस प्रकार निषेध-ज्ञान द्रष्टा नहीं करता। यह नहीं है कि वहाँ इस भीषण को और चाँदी को द्रष्टा निषेध नहीं समझता, दोनों में होने वाले परस्पर भेद का ज्ञान उसे उस समय नहीं होता। परन्तु वैयर्थ भेद न समझने में ही, चाँदी चाहनेवाला भीषण की ओर दौड़ पड़ता है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। ऐसा मानने पर गाँव निद्रा में सोने हुए मनुष्य को भी प्रवृत्ति होती चाहिए। उस समय उसे कोई ज्ञान न रहने के कारण भेद का भी ज्ञान नहीं रहता, अतः भेद का अज्ञान रहता ही है। इसलिए यह मानना होगा कि भेद के अज्ञान के गत्य समीपवर्ती भीषण में अपेक्षित चाँदी का ऐक्य-ज्ञान होने पर ही चाँदी चाहने वाले की प्रवृत्ति भीषण की ओर होती है।

इस प्रकार प्रदर्शित चार्जों को समीक्षा करके प्राचीन पदार्थ शास्त्रियों ने ग्राम को "अन्यथा" माना है। "अन्यथा" का अर्थ है अन्य रूप से, और "रसाति" का अर्थ है "ज्ञान"। सारांश यह है कि भीषण को "यह चाँदी है" इस प्रकार क्या समझा जाता है। निकटवर्ती भीषण को तात्त्विक चाँदी समझा जाता है, अर्थात् भीषण रूप से विद्यमान वस्तु को चाँदी रूप में देखा जाता है। अतः "यह चाँदी है" इस प्रत्यक्ष का विषय वास्तविक चाँदी है आविद्यक नहीं। अब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है

कि चाँदी का प्रत्यक्ष तो तब हो जब चक्षु का संयोग चाँदी के साथ हो, ऐसा तो है नहीं, चक्षु का संयोग सीप के साथ है, फिर "यह चाँदी है" इस प्रत्यक्ष में वास्तविक चाँदी कैसे विषय हो सकती है ? यह चाँदी का प्रत्यक्ष कैसे बहला सकता है ? व्यवहितदूरवर्ती वास्तविक चाँदी के साथ चक्षु संयोग होना अमम्भय है । इसके उत्तर में अन्यथा-व्यातिवादियों का बचन है कि अन्यथा-व्याति के अत्यवहित पूर्वकाल में वास्तविक चाँदी के साथ चक्षु का संयोग न होने पर भी पड़े कभी चाँदी और चक्षु का संयोग हुआ रहता है । उससे होने वाले चाँदी के अभ्रान्त अनुभव से उत्पन्न-तत्संस्मार द्वारा चाँदी का स्मरण बाद को होता है । यही "ज्ञानलक्षणा" नामक एक प्रकार का अलौकिक सन्निकर्ष हो जाता है । सीप के साथ तो चक्षु का संयोग संनिवर्ण होता है । इन लौकिक एवं अलौकिक दो सन्निकर्षों से भ्रान्त द्रष्टा सीप को "यह चाँदी है" इस प्रकार देखता है, यानी सीप को ही चाँदी रूप में देखता है । अन्य ग्रन्थाल में भी इसी प्रकार की प्रक्रिया समझनी चाहिए ।

यद्यपि हम पर अनिवर्चनीय-व्यातिवादियों ने यह आपत्ति की है कि ज्ञानलक्षणा को सन्निकर्ष मानने पर पर्वत से उठने हुए धूम को देखकर जो "पर्वत अग्निवाला है" इस प्रकार का अनुमितिज्ञान होता है, वह अनुमिति के बदले प्रत्यक्ष कहा जायगा । क्योंकि पर्वत के साथ चक्षु का संयोग ही सन्निकर्ष है, फिर धूम को देखकर अग्नि का स्मरण होने के कारण अग्नि के साथ ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष हो जायगा । परन्तु अन्यथा-व्यातिवादी कह सकते हैं कि "व्याप्ति सम्बन्ध-ज्ञान के अधीन होनेवाला स्मरण ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष नहीं है, उसके अधीन स्मरण को ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष माना जाता है । धूम को देखकर जो अग्नि का स्मरण होता है, वह धूम में विद्यमान अग्नि के साथ अव्यभिचरित-सामानाधिकरण्यरूप व्याप्ति सम्बन्ध का ज्ञान होने के कारण होता है । अतः अनुमितिस्थलीय अग्नि आदि "साध्य" का स्मरण "ज्ञानलक्षणा" सन्निकर्ष नहीं होता । इस प्रकार अग्नि का प्रत्यक्ष न हो सकने के कारण उसकी अनुमिति होती है । पूर्वोक्त ग्रन्थाल में चाँदी का स्मरण व्याप्तिसम्बन्ध-ज्ञान के अधीन नहीं होता, अतः वही ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष हो जाता है और उससे अन्यत्र विद्यमान चाँदी का प्रत्यक्ष होने में कोई बाधा नहीं होती । यह ध्यान देने योग्य है कि जहाँ आरोप्य और आरोपाधिष्ठान दोनों ही इन्द्रिय से सन्निकृष्ट होते हैं वहाँ अनिवर्चनीय-व्यातिवादी लोग भी "अन्यथाव्याप्ति" मानते हैं । जैसे जपापुष्प और स्फटिक-खण्ड ये दोनों अगल-बगल रखे हुए हों तो स्फटिक में लाल रंग का मान अन्यथाव्याप्ति है । इसमें यह आवश्यक है कि जपा और स्फटिक दोनों से चक्षु का सन्निकर्ष हो । जब कि अनिवर्चनीय-व्यातिवादी को भी ऐसी परिस्थिति में अन्यथाव्याप्ति माननी पड़ती है,

फिर उक्त मीप में ही चांदी के ज्ञान को अन्यथाख्याति न मानकर अनिर्वचनीय रखाति क्यों माना जाय ? इसी प्रकार जहाँ रंग और चांदी दोनों के दो टुकड़े पड़े हों, वहाँ विपरीत भाव में चांदी को रंग और रंगे को चांदी समझा जाय, तो यह "समजना" अन्यथाख्याति होगा ही । क्योंकि वहाँ यह बात नहीं कही जा सकती कि इन्द्रियमग्निकार्य नहीं है, दोनों के साथ चक्षु जुड़ा हुआ है । अतः सर्वत्र विभ्रमस्थल में अन्यथाख्याति ही स्वीकार करनी चाहिए ।

### प्रमात्व-निश्चय

प्रसंगवश यह विचार कर लेना भी अच्छा है कि "मेरा ज्ञान यथार्थ है" इस प्रकार के अपने ज्ञान में यायाग्यंस्वरूप प्रमात्व का निश्चय ज्ञानोत्पत्ति के उत्तर क्षण में ज्ञान-ज्ञान के साथ ही ज्ञान-ज्ञापक कारणों से हो जाता है या व्यवहित उत्तर-काल में किसी अनुमापक हेतु से यह निश्चय किया जाता है कि "मुझे वह ज्ञान यथार्थ हुआ था ।" कुछ लोगों का कहना है कि ज्ञान प्रमा हो या अप्रमा किन्तु उसकी उत्पत्ति के उत्तर क्षण में ही ज्ञान-ज्ञापक-कारणों से उस ज्ञान का और उस ज्ञान में यथार्थतास्वरूप प्रमात्व का निश्चय हो जाना है । यह इसलिए कि ज्ञान यथार्थ हुआ हो या अयथार्थ, परन्तु उसके अनन्तर प्राणी बहुत शीघ्र ज्ञात विषय की ओर प्रवृत्त या उमंगे निवृत्त होता हुआ दिखाई देता है । यदि तुरंत अपने ज्ञान में उसे यथार्थता का विश्वास न हो कि "मेरा ज्ञान सही है", तो फूल-फल आदि स्पृहणीय वस्तु देखकर उसकी निष्कम्प प्रवृत्ति न होगी । एवं सर्प आदि परिहार्य वस्तु देखकर उधर में निवृत्ति न हो सकेगी । इसी प्रकार किसी उपेक्षणीय वस्तु को देखकर उपेक्षा न हो सकेगी । अतः मानना चाहिए कि किसी भी ज्ञान में यथार्थता का निश्चय उस ज्ञान के ज्ञापक कारणों से ज्ञान-ज्ञान के साथ ही हो जाता है ।

इस "स्वत. प्रामाण्यवाद" के पक्षपातियों में अवान्तर मतभेद भी पाया जाता है । कोई "ज्ञान-ज्ञापक कारण" उसी ज्ञान को मान लेता है, जिसमें प्रमात्व का निश्चय करणीय है । जैसे "यह फूल है" यह ज्ञान हुआ, इसमें "यह प्रमा है" इस प्रकार प्रमात्व ( यथार्थता ) का निश्चय करना है । यहाँ "यह फूल है" यह ज्ञान ही स्वयं को एवं अपने प्रमात्व को समझानेवाला मानना होगा । क्योंकि दीपक की तरह ज्ञान 'स्व प्रकाश' अर्थात् अपने से ही प्रकाशित होनेवाला होता है । जैसे दीप को देखने के लिए अन्य दीप की अपेक्षा नहीं होती, उसी प्रकार ज्ञान को समझने के लिए यानी उसे विषय-जनने के लिए अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती । अतः "यह फूल है" यह ज्ञान स्वयं ही अपने को एवं अपने प्रमात्व अर्थात् यथार्थता को समझाता है । प्रमात्व को सम-ज्ञान के लिए अन्य सामग्री की अपेक्षा नहीं होती । इस प्रकार यह वाद एक प्रकार का



“स्वतः प्रामाण्यवाद” कहलाता है ।

द्वितीय अवान्तर मत यह है कि ज्ञान “अतीन्द्रिय” अर्थात् अप्रत्यक्ष वस्तु है, उसे प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता । किन्तु ज्ञानोत्पत्ति के अनन्तर विषय में “ज्ञातता” नाम की एक वस्तु पैदा होती है, जिसे अपर शब्द में “प्रकटघ” भी कहते हैं । यही कारण है कि ज्ञान के अनन्तर प्राणी यह मान करता है कि “यह विषय मुझ से ज्ञात हुआ”, “यह विषय मेरे समक्ष प्रकट हुआ” इत्यादि । इसी “ज्ञातता” से यह अनुमान किया जाता है कि “मुझे अमुक विषयक ज्ञान उत्पन्न हुआ”, “मैंने अमुक वस्तु को समझा” और “मैंने सही समझा”, “मेरा समझना बिल्कुल सही हुआ है” इत्यादि । भाव यह है कि विषय में उत्पन्न होनेवाली “ज्ञातता” से ज्ञान की अनुमिति होनी है, और साथ ही उस ज्ञान में प्रमात्व की भी अनुमिति हो जाती है । प्रमात्व को समझने के लिए ज्ञान-ज्ञापक कारण से अतिरिक्त कारण की अपेक्षा नहीं होती, अतः यह वाद भी “स्वतः प्रामाण्यवाद” कहा जाता है ।

तृतीय अवान्तर मत यह है कि जैसे घट-पट आदि विषयों से अलग रहनेवाले उनके ज्ञान से घट-पट आदि विषयों का प्रकाशन ( साधारणकरण ) होता है, उसी प्रकार “यह घट है”, “यह पट है”, “यह फूल है” और “यह फल है” इन ज्ञानों का प्रकाशन इन ज्ञानों के अनन्तर होनेवाले “मैं इस घड़े को जानता हूँ”, “मैं इस कपड़े को जानता हूँ”, “मैं इस फूल को जानता हूँ” और “मैं इस फल को जानता हूँ” इत्यादि स्वतन्त्र “अनुव्यवसाय” नामक ज्ञानों से होता है । ज्ञान प्रकाशन के साथ ही “घट है” इत्यादि व्यवसाय-ज्ञान में “यह ज्ञान यथार्थ है, प्रमा है” इत्यादि प्रमात्व-निश्चय भी, उसी परवर्ती “मैं जानता हूँ” इस अनुव्यवसाय ज्ञान से हो जाता है । इसमें अतिरिक्त कारण की अपेक्षा नहीं होती । अतः इस वाद को भी “स्वतः प्रामाण्यवाद” कहने हैं । स्वतः प्रमात्व निश्चयस्वरूप स्वतः प्रामाण्यवाद मानने की युक्ति यही है कि ज्ञान होने के पश्चात् शीघ्र ही प्रवृत्ति होने लगती है और ज्ञान-ज्ञान के साथ ही ज्ञान में प्रमात्व अर्थात् यथार्थत्व भी ज्ञात हो जाता है, उसमें साधनान्तर की अपेक्षा नहीं होती ।

कुछ लोगों का कहना है कि ज्ञान के अनन्तर तुरन्त प्रवृत्ति होने से ही यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान-ज्ञान के साथ ही उसमें प्रमात्व का भी निर्णय हो जाता है । क्योंकि कही-कही प्रवृत्ति होने पर भी मन डोलता है, प्रवृत्ति पुरुष को यह सन्देह होता है कि “मैंने ठीक समझा है या नहीं” । जैसे—अज्ञात स्थान में किसी ने दूर से देखा कि “वहाँ जल है” । जलार्थी होने पर वह उस ओर चल तो पड़ता है किन्तु सोचता जाता है कि मैंने ठीक समझा है या नहीं, कहीं ऐसा तो नहीं कि मुझे ग़म हुआ हो ? वहाँ जाने पर जल मिले या नहीं ? वह जब जाकर जल पा जाता है तब “वहाँ जल

है" इस ज्ञान को यथार्थ मानता है, और यदि यह जल नहीं पाना तब अपने ज्ञान को अवयार्थ समझता है। हमने स्पष्ट मालूम होता है कि ज्ञान उत्पन्न होने पर तुरन्त उसमें प्रमात्य का निश्चय नहीं होता है, प्रवृत्ति की सकलता देखाकर बाद को ज्ञान में प्रमात्य का निश्चय होता है। उन 'प्रमात्य का ज्ञान स्थल होता है' यह बाद ठीक नहीं, किन्तु परन्तु प्रमात्य-ज्ञान मानना चाहिए।

यन्तुत, इस विषय में जनेगान्नसार का आशय अनुभवमिद और युक्तियुक्त मालूम होता है। क्योंकि निर्गर्गनिच यन्तु के ज्ञान होने पर तद्विरुद्ध ज्ञान में प्रमात्य का मन्देह किसी को नहीं होता कि 'मेरा ज्ञान यथार्थ हुआ या अवयार्थ'। अतः ऐसे स्थलों में ज्ञानगत प्रमात्य का ज्ञान स्थल अर्थात् ज्ञान-ज्ञान कारणों में हो जाता है, अतिगति कारण की ओर नहीं होती। जहाँ अपरिचित पदार्थ का ज्ञान होता है जैसा कि ऊपर जल ज्ञान का उदाहरण दिया गया है, वैसे स्थल में यह मन्देह होता है, कि "मेरा ज्ञान ठीक है या नहीं ? अतः यहाँ ज्ञानगत-प्रमात्य का ज्ञान परन्तु अर्थात् प्रवृत्ति की सकलता में होता है।

सर्वमस्मिन् में ज्ञान में अप्रमात्य का निश्चय स्थल न होकर परन्तु ही होता है, अर्थात् ज्ञान में इच्छा के बाद प्रवृत्त होकर जब ज्ञान अपनी प्रवृत्ति को निष्फल देखता है, तब "मेरा ज्ञान अवयार्थ अप्रमात्य रूप हुआ, इस प्रकार अपने ज्ञान में अप्रमात्य का वह निर्णय करता है। अन्यथा, ज्ञान उत्पन्न होने ही उस ज्ञान को ज्ञान अवयार्थ अप्रमा समझ देगा। ऐसा होने पर किसी को कभी किसी काम में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी, किन्तु प्रवृत्ति होती है। अतः ज्ञान में अप्रमात्य का निश्चय सभी दार्शनिक एकमत से परत मानते हैं।

तृतीय प्रकार का तर्क-ज्ञान यह है जो कि आलोपात्मक होकर प्रकृत अनुमापक में अनुमेय की उस प्रकार व्याप्ति का निश्चय कराता है। जैसे "यह पर्वत यदि आग-वाला नहीं हो, तो धूमवाला भी इसे नहीं होना चाहिए"। यह तर्क उपस्थापित होकर अनुमापक गूम में आग के अव्यभिचरित सम्बन्ध का निर्णय कराता है, जिससे हेतु, व्याप्ति-सम्पन्न सबल होकर अनुमेय की अनुमिति कराने में सर्वथा धम होता है। आलोपात्मक होने के कारण इसे संशय और विपर्यय किंवा प्रमा ज्ञान में गतार्थ नहीं किया जा सकता।

### सुख-गुण

मुच को कौन नहीं जानता ? कीट-पतंग तक सभी प्राणी मुच के लिए लालावित रहते हैं, अतः सचेष्ट रहते हैं। मुच उस गुण को कहते हैं जिसके उत्पन्न होने ही हृत्कमल और मुगकमल खिल उठते हैं, दृष्टि स्निग्ध हो उठती है, प्राणी "मैं सुखी

हैं" इस प्रकार मान करता है। कुछ लोग कहते हैं कि मुझ कोई आत्मगत गुण नहीं, वह तो दुःख का अभाव है, अर्थात् दुःख के अभावको सुख कहते हैं, वह स्वतन्त्र गुण नहीं है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि तब तुल्ययुक्ति से सुख के अभाव को ही दुःख क्यों नहीं कहा जा सकता? यदि कहा जाय हाँ, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि "अन्योन्याश्रय" दोष हो जायगा। जबतक सुख स्थिर नहीं होगा तबतक उसके अभाव-रूप दुःख को नहीं समझा जा सकता, वह स्थिर नहीं होगा। और जबतक दुःख स्थिर नहीं होगा तब तक उसके अभावस्वरूप सुख को नहीं समझा जा सकता, वह स्थिर नहीं हो सकेगा। अतः या तो सुख और दुःख दोनों स्वतन्त्र गुण सिद्ध होंगे या दोनों ही असिद्ध हो जायेंगे। इसलिए सुख को दुःख के समान स्वतन्त्र गुण मानना चाहिए, दुःखामाव-स्वरूप नहीं। सुख यदि भावस्वरूप न होकर दुःख का अभावस्वरूप हो, तो सृष्टि-काल में भी प्राणी को सुख होगा, उस समय प्राणी अपने को "मैं सुखी हूँ" इस प्रकार सुखी समझने लगेगा, किन्तु ऐसा कोई नहीं समझता। यह नहीं कहा जा सकता कि शीते समय अर्थात् गाढ़ निद्राकाल में प्राणियों को सुख होता तो है, किन्तु उसका मान नहीं होता कि मैं "सुखी हूँ"। क्योंकि सुख की सत्ता अज्ञात नहीं होती। जब सुख उत्पन्न होता है तो ठीक उसके अव्यवहित परक्षण में ही "मैं सुखी हूँ" इस प्रकार उसका प्रत्यक्ष हो जाता है। यदि सृष्टिकाल में सुख होता तो उसके परक्षण में उक्त प्रकार से उसका प्रत्यक्ष भी होता। अतः दुःख के अभाव को सुख नहीं माना जा सकता, वह स्वतन्त्र गुण है।

यह सही है कि कही-कही दुःख के अभाव अर्थ में भी सुख शब्द का प्रयोग लोग कर दिया करते हैं, जैसे कोई गुरुतर-भारवाही मनुष्य बोझ से व्यथित होने पर उसे सिर से गिराकर कहता है कि "अब मैं सुखी हो गया"। वस्तुतः उसे किसी सुख-साधन के जुटने के कारण सुख नहीं उत्पन्न होता, केवल भारप्रभुक्त जो दुःख था, भार हट जाने से उसका अभाव-मात्र होता है, उमी दुःखामाव को वह सुख शब्द से कहता है कि "अब मैं सुखी हो गया"। किन्तु इस वाक्य-प्रयोग के गौण होने के कारण इसके सहारे दुःखामाव को सुख नहीं कहा जा सकता। यदि दुःखामाव को सुख माना जायगा तो सृष्टि-काल के समान मूर्च्छाकाल में मूर्च्छित प्राणी भी अपने को "मैं सुखी हूँ" इस प्रकार सुखी समझने लगेगा। क्योंकि दुःख का अभाव उसे भी रहेगा ही।

यह सुख, ज्ञान के समान आत्मा का विशेष गुण है। कुछ लोग गुण को आत्मा का गुण न मानकर उसे आत्म-स्वरूप मानते हैं। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि प्राणी "मैं सुखी हूँ", "मुझे सुख है", "मुझे सुख हुआ था", "मुझे सुख होगा" इस प्रकार का ही ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग करते हैं, न कि "मैं सुख हूँ", "मैं सुख था", "मैं सुख

होकेगा" इत्यादि कहते हैं। भारतीय विवेचकों ने मुख का परिचय इस प्रकार दिया है कि जिमकी इच्छा किसी अन्य वस्तु की इच्छा के अधीन न हो वह गुण मुख है। अभिप्राय यह है कि, मुख को छोड़कर ससार की किसी भी वस्तु की प्राणी इमीलिए चाहते हैं कि वे उससे सुख प्राप्त कर सकें। अतएव जिमसे मुख की सम्भावना नहीं देखते उसे वे नहीं चाहते हैं। किन्तु सुख को सभी प्राणी स्वतः चाहते हैं, किसी अन्य वस्तु की इच्छा से प्रेरित होकर लोग मुख को नहीं चाहते। क्योंकि मुख चरम फल है, वह किसी अन्य फल का साधन नहीं है कि किसी वस्तु को चाहने के लिए उसकी चाह होगी। यद्यपि दुःखामाव का भी ऐसा स्वभाव है, वह भी सुख के समान चरम फल है, किन्तु वह गुण नहीं अमाव है। जो गुण होते हुए एतादृश स्वभावापन्न हो कि उसकी इच्छा किसी अन्य वस्तु की इच्छा के अधीन न हो, वही मुख होता है।

कुछ लोगो का कहना है कि मुख उसे कहते हैं, जिसे कीट-पतंग तक सभी प्राणी चाहते हैं। परन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं कि मोक्ष चाहनेवाले अर्थात् दुःख की अत्यन्त निवृत्ति चाहनेवाले लोग मुख को भी नहीं चाहते। क्योंकि जब तक सुख होगा तब तक मध्य-मध्य में दुःख होना भी अनिवार्य है। मोद, प्रमोद, हर्ष आदि शब्दों से भी मुख ही कहा जाता है। कुछ लोग मुख को आत्मा का धर्म ( गुण ) न मानकर उसे बाह्य वस्तुस्वरूप मान लेते हैं। उनका कहना है कि किसी सुन्दर वस्तु को देखकर लोगों को लोभ क्यों होता है? इसीलिए कि वह वस्तु सुखरूप होती है। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि, जो वस्तु किसी के लिए अभिप्रेत; स्पृहणीय होती है, वही दूसरों के लिए अनभिप्रेत द्वेष का पात्र होती है। यदि वस्तु सुखरूप होती तो एक के समान सब के लिए वह स्पृहणीय होती। यह कहा नहीं जा सकता कि वही वस्तु सुख भी है और दुःख भी, क्योंकि सुख और दुःख दोनों अन्त्यविषय है, एक वस्तु विषय उभय-स्वरूप कभी नहीं हो सकती।

### दुःख-गुण

दुःख उस गुण को समझना चाहिए, जिसके आत्मा में उत्पन्न होने पर हृदयकमल कलुषित हो उठे, मुख सूख जाय, कण्ठ अवरुद्ध हो जाय, श्वास-प्रश्वास अस्त-व्यस्त हो उठे। यदि दुःख नहीं होता तो ससार में अलसता और अकर्मण्यता का साम्राज्य जमा हो जाता। क्योंकि प्राणी इमीलिए प्रयत्नशील होता है कि उससे उसके दुःख की निवृत्ति हो, या वह अपने पुरुषार्थ से मुखी हो सके। पदार्थ-आस्त्रियों ने दुःख का परिचय इस प्रकार दिया है कि जिसे कोई प्राणी न चाहे और जो आत्मा में उत्पन्न हो ऐसे गुण का नाम है दुःख। सभी प्राणी दुःख को हटाने के लिए एव उसके अनुत्पादन के लिए सचेष्ट पाये जाते हैं। अतः दुःख की यह व्याख्या बिलकुल उचित है कि जिसे

कोई प्राणी न चाहे वह दुःख है। आचार्यों ने दुःख का परिचय इस प्रकार भी दिया है कि जिसके प्रति होनेवाला द्वेष, किसी अन्य वस्तु से होनेवाले द्वेष के अधीन न हो, वह गुण दुःख है। अमिप्राय यह है कि कण्टक, सर्प, विष, शत्रु आदि के प्रति द्वेष इसलिए होता है कि उनसे प्राप्त होनेवाले दुःख से सभी को द्वेष होता है। किन्तु दुःख के प्रति सभी को सहज ही द्वेष होता है, किसी अन्य वस्तु से द्वेष होने के कारण नहीं। क्योंकि दुःख भी सुख के समान चरम फल है, किसी का साधन नहीं, यदि उसका भी कोई फल होता, तब उस फल के प्रति द्वेष होने के कारण, दुःख के प्रति अन्यद्वेषाधीन द्वेष हो सकता। किन्तु वह किसी फल का साधन नहीं है। अतः यह कथन भी उचित ही है कि जिसके प्रति होनेवाला द्वेष किसी अन्य वस्तु से होनेवाले द्वेष के अधीन न हो, उस गुण का नाम दुःख है।

कुछ लोगों का कहना है कि दुःख आत्मा का गुण नहीं, किन्तु अन्तःकरण का धर्म यानी परिणाम है। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि सभी लोग "मैं सुखी हूँ" के समान "मैं दुःखी हूँ" इस प्रकार का ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग किया करते हैं। "मैं" शब्द में आत्मा ही समझा जाता है। "मेरा मन दुःखी है" यह प्रयोग कादाचित्क होता है, अतः यह मुख्य नहीं गौण प्रयोग है। कुछ लोग उस वस्तु को दुःखस्वरूप मान लेते हैं जो अनभिप्रेत यानी द्वेष का पात्र होती है। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि, वही वस्तु किसी अन्य के लिए अत्यन्त अपेक्षित, अत्यन्त स्पृहणीय होती है, अतः उसी दुःख-भूत वस्तु को सुखस्वरूप भी मानना होगा, जो हो नहीं सकता। क्योंकि सुख और दुःख दोनों विरुद्ध हैं। दो विरुद्ध वस्तुएँ कभी एक वस्तुस्वरूप नहीं हो सकतीं, अतः सुख के समान दुःख को भी आत्मा का गुण मानना चाहिए। इसी दुःख को शोक, मन्ताप आदि शब्दों से भी कहा जाता है।

कुछ दार्शनिकों ने दुःख को आध्यात्मिक, आधिभौतिक, आधिदैविक; तीन भागों में विभक्त किया है। जो दुःख शरीर के भीतर किये जानेवाले उपायों से मिटे, उसे कहते हैं आध्यात्मिक। प्राणियों से प्राप्त दुःख को आधिभौतिक, और ग्रह-उपग्रह आदि के प्रभाव से होनेवाले दुःख को आधिदैविक मानते हैं। आध्यात्मिक दुःख के भी दो भेद हैं, शारीरिक और मानसिक। रोगमूलक दुःख है शारीरिक और काम-क्रोध आदि से होनेवाला दुःख मानसिक है। रोगमूलक दुःख दवाई के उपयोग से, और काम-क्रोधमूलक दुःख अन्तःकरण में कामादि-विरोधभावों के उदय से हटते हैं, अतः ये दोनों आध्यात्मिक कहलाते हैं। कहीं-कहीं दुःख के महायक जन्म आदि अर्थ में भी दुःख शब्द का प्रयोग पाया जाता है, ऐसे प्रयोगों को गौण भेदज्ञान चाहिए। अनेक दार्शनिकों ने दुःख की अत्यन्त निवृत्ति को ही मोक्षस्वरूप चरम पुरुषार्थ माना है-

जिसका विवेचन अभाव विचार के अवसर पर किया जायगा ।

## इच्छा-गुण

प्राणियों की जीवनयात्रा में इच्छा का हाथ ज्ञान में किसी प्रकार कम नहीं है । वस्तु-ज्ञान होने पर यदि उस विषय में इच्छा न हो तो मनुष्य को उस ओर प्रवृत्ति कभी नहीं हो सकती । इच्छा उस गुण को कहने है जो ज्ञान में उत्पन्न हो और प्रयत्न का उत्पन्न करे । यद्यपि कभी-कभी ऐसी भी परिस्थिति होती है जब ज्ञान होकर उसमें इच्छा तो उत्पन्न हो किन्तु नदनन्तर प्रयत्न नहीं उत्पन्न होता हो । जैसे किसी लोभिय किन्तु दुर्लभ वस्तु को देखकर होता है । फिर भी ऐसी इच्छा में प्रयत्न उत्पादन की स्वरूपयोग्यता अवश्य रहती है, क्योंकि ऐसा कभी नहीं होता कि प्रयत्न, इच्छा हुए बिना होता हो । इच्छा होने पर भी जो कभी-कभी प्रयत्न नहीं होता, वह इसलिए कि मनुष्य के अन्दर उस समय होनेवाला दुर्लभत्वज्ञान आदि कोई-न-कोई प्रतियोग्यक आ जाता है । अतः इच्छा प्रयत्न के प्रति अबाधित कारण है ।

ज्ञान के समान इच्छा भी सविषयक होती है, अर्थात् इच्छा जब होती है तब किसी-न-किसी विषय के मध्य में होती है । कुछ लोगों का कहना है कि इच्छा का कोई स्वयं विषय नहीं होता, ज्ञान के विषय को लेकर ही वह विषयवाली होती है । क्योंकि जिस विषय में ज्ञान होता है इच्छा भी उसी को विषय करती है । इच्छा भी ज्ञान के समान आत्मा का गुण है । कुछ लोग इसे आत्मा का गुण न मानकर अन्तःकरण का धर्म अर्थात् उसका परिणाम मानने हैं । किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि "मैं जानता हूँ" इसके समान "मैं चाहता हूँ" ऐसा अनुभव तथा वाक्य-प्रयोग प्रचुरतया हुआ करता है । कभी कोई इस आलंकारिक भाषा का प्रयोग यदि करता है कि "मेरा मन चाहता है", "मेरा मन ललचाता है" इत्यादि, तो उसे औपचारिक अर्थात् शीघ्र प्रयोग मानना चाहिए । क्योंकि यह बात माननी ही होगी कि जिसमें ज्ञान होगा इच्छा भी उसी में होगी । ज्ञान आत्मा में होता है, वह आत्मा का गुण है, यह पहले स्थिर किया जा चुका है । अतः इच्छा को अन्तःकरण अर्थात् मन का गुण न मानकर आत्मा का गुण मानना चाहिए ।

काम, माया, स्पृहा, लोभ, ये सब इच्छा के ही भेद हैं । दार्शनिक ग्रन्थों में काम, कामना आदि शब्द इच्छा के अर्थ में प्रचुर रूप से पाये जाते हैं । लोक में काम-शब्द सम्भोगेच्छा के अर्थ में प्रयुक्त होता है । अतः "काम" भी इच्छा-विशेष ही है । कही-कही "काम्यन्ते इति कामाः" इस व्याख्या के अनुसार काम्य वस्तु को भी "काम" कहा गया है, परन्तु इससे काम के इच्छास्वरूप होने का मण्डन नहीं मण्डन ही होता

है। दूसरे को ठगने की इच्छा है “माया”। अतः माया भी इच्छा का एक भेद है। उचित उपायों से किसी वस्तु को पाने की इच्छा स्पृहा है, अतः वह भी इच्छा है। अनुचित उपायों से किसी वस्तु को पाने की इच्छा का नाम लोभ है, मृतरां वह भी इच्छा गुण का ही एक भेद है। इसी प्रकार तृष्णा, तृदा, धुषा, हिंसा, आत्रा, कठणा, आमक्ति, अनुरक्ति, ये सब भी इच्छा के ही प्रभेद हैं। क्योंकि अनुचित उपायों में वस्तु-प्राप्ति की भविष्यन्त इच्छा तृष्णा है, जल पीने की इच्छा तृदा है, पाने की इच्छा धुषा है, दूसरों को कष्ट देने की इच्छा है हिंसा, “हानि-लाम का विचार न कर वह इस कार्य को करे” इस प्रकार अन्य से कार्य कराने की इच्छा आत्रा है, दूसरों का दुःख हटाने की इच्छा कठणा है, सतत-सम्पर्क की इच्छा आसक्ति है और उपभोग के बाद उपभोग्य वस्तु की इच्छा है अनुरक्ति। अमिप्राय, अमिसन्धि, आकृत, तात्पर्य, इन सब को भी इच्छा ही समझना चाहिए, क्योंकि ये शब्द इच्छा अर्थ में प्रचुर-प्रयुक्त होने पाये जाते हैं।

इन सब इच्छाओं की “फलेच्छा” और “उपायेच्छा” दो भागों में विभक्त किया जा सकता है। सुख और दुःखामाव की इच्छा फलेच्छा और अन्य किसी भी पदार्थ की इच्छा उपायेच्छा होती है, क्योंकि सुख और दुःखामाव को छोड़कर अन्य कोई भी वस्तु तभी इच्छा का विषय होती है, जब कि उक्त सुख किंवा दुःखामाव रूप मुख्य फल के उपायरूप से वह जानी जाती है। इन दोनों के अन्दर फलेच्छा कारण होती है, और उपायेच्छा होती है कार्य, क्योंकि उपाय की इच्छा तभी होती है जब कि उस उपाय में प्राप्त होनेवाले फल की इच्छा हो। तृप्त प्राणी को भोजन की इच्छा इसी-लिए नहीं होती।

इच्छा भी ज्ञान के समान तृतीय-क्षण-विनाशी होती है। सजातीय इच्छाधारा के अन्दर घटित इच्छा की निवृत्ति फल की प्राप्ति से होती है, अतः फल प्राप्त हो जाने पर कुछ समय के लिए सजातीय इच्छा अवश्य एक जाती है। ईश्वरवादी के मत में इच्छा नित्य और अनित्य-भेद से दो प्रकार की है, नित्य इच्छा परमेश्वर की और अनित्य इच्छा जीवों की होती है।

### द्वेष-गुण

द्वेष उस गुण को कहते हैं जो ज्ञान से उत्पन्न और निवृत्ति का कारण होता है। यह गुण पूर्वोक्त इच्छा का विरोधी है। इच्छा और द्वेष दोनों एक काल में एकत्र कभी नहीं रह सकते। यह भी इच्छा के समान आत्मा का गुण है, और ज्ञान, इच्छा आदि के समान मानस-प्रत्यक्ष का विषय होता है, अर्थात् द्वेष को उसी तरह मन से समझा जाता है, जैसे ज्ञान और इच्छा को। इसे भी कुछ लोग अन्तःकरण का धर्म अर्थात्

उगका परिणाम मानने हैं, किन्तु पूर्वोक्त युक्ति में हमें आत्मा का गुण मानना ही उचित है। द्वेष भी इच्छा के समान सविषयक हुआ करता है। अर्थात् द्वेष उभी प्रकार किमी-न-किमी विषय में हुआ करता है, जैसे इगका विरोधी गुण इच्छा। द्वेष को भी दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, जैसे “फलद्वेष” और “उपाय-द्वेष”। दुःख के प्रति होनेवाला द्वेष “फलद्वेष” है, और दुःख के साधन, राग, वृद्धि, विष, व्याधि आदि विषयों के प्रति होनेवाला द्वेष “उपायद्वेष” है। इन दोनों के अन्दर फलद्वेष होता है कारण और उपायद्वेष होता है उसका कार्य। क्योंकि दुःख के प्रति द्वेष होने के कारण ही उसके साधन के प्रति द्वेष होता है। राग, विच्छू आदि में कोई व्यक्ति इसी-लिए द्वेष करता है कि उससे प्राप्त होने वाले दुःख में उसे द्वेष होता है। यही कारण है कि जब मनुष्य मरण-दुःख से द्वेष नहीं करता, तब फाँगी पर लटकने से भी नहीं हिचकता।

द्वेष को इच्छा-विरोधी होने पर भी इच्छा का अभावस्वरूप नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इच्छा का अभाव सुषुप्ति, मूर्च्छा आदि काल में भी होता है, किन्तु उम समय माँप-विच्छू आदि से डरकर मनुष्य निवृत्त नहीं होता। अतः द्वेष को इच्छा का विरोधी स्वतन्त्र गुण मानना चाहिए। क्रोध द्वेष का ही एक भेद है, जिस उग्र द्वेष से आँखें लाल हो जायें, ओंठों पर कम्पन आ जाय, ऐसा द्वेष ही क्रोध होता है। भाव यह है कि विरोधाचरणोन्मुख द्वेष कहलाता है क्रोध, और विरोधाचरणानुमुख द्वेष होता है द्रोह। क्रोधरूप द्वेष से द्रोहात्मक द्वेष में कुछ अस्पष्टता रहती है। अमर्ष और ईर्ष्या भी द्वेष ही है, इनमें द्रोहसे स्पष्टता की मात्रा कुछ कम रहती है। इच्छा के समान द्वेष-गुण का भी प्राणियों के संमरण में बहुत बड़ा हाथ है। इसके बिना प्राणी अनुचित कार्यों से निवृत्त नहीं हो सकता। प्रवृत्ति के प्रति जैसे इच्छा प्रयोजनीय है, उसी प्रकार निवृत्ति के प्रति द्वेष भी प्रयोजनीय है। यदि द्वेष का उदय न हो, तो तीक्ष्ण-मेन्तीक्ष्ण अस्त्र हाथ में होने पर भी उसका प्रहार कोई नहीं कर सकता। कहीं-कहीं द्वेष से निवृत्ति के समान प्रवृत्ति भा होती है, जैसे कोई प्राणी जब अपने विरोधी के अनिष्टाचरण में प्रवृत्त होता है, तब वह प्रवृत्ति द्वेष से होती है। किन्तु सर्वत्र अनिष्टाचरण में द्वेष से प्रवृत्ति होती है यह बात नहीं कही जा सकती। जैसे मांसाहारी मनुष्य की जं पशु-पक्षी मारने में प्रवृत्ति होती है, वह द्वेष-मूलक नहीं होती। क्योंकि द्वेष दुःख-साधन में हुआ करता है, शिकार योग्य पशु-पक्षी दुःख-साधन नहीं होने, जो मांसाहारियों को उनसे द्वेष हो। अतएव वहाँ राग अर्थात् इच्छा से अनिष्टाचरण में प्रवृत्ति होती है। किन्तु यह अव्यभिचरित ( निश्चित ) है कि निवृत्ति कभी द्वेष के बिना नहीं हो सकती। इच्छा के प्रतिद्वन्दी इस द्वेष में सविषयता आदि बहुत कुछ इच्छा के समान होने पर



भी इसका नित्य और अनित्यरूप से विभाजन नहीं होता, क्योंकि परमेश्वर को किसी से द्वेष नहीं है ।

### प्रयत्न

यत्न अथवा प्रयत्न उस गुण को कहते हैं जो इच्छा या द्वेष में उत्पन्न और चेष्टा का उत्पादक होता है । हित की प्राप्ति किंवा अहित के परिहार के अनुकूल शारीरिक क्रिया का नाम चेष्टा है । चेष्टा तब तक उत्पन्न नहीं होती जब तक शरीर से परिच्छिन्न आत्मा में प्रयत्न उत्पन्न नहीं होता । अतः प्राणि-जीवन में प्रयत्न का बड़ा ही महत्वपूर्ण स्थान है । यहाँ तक कि जीवन के प्रत्येक शारीर-स्पन्दन में, घमनियों के प्रत्येक कम्पन तक में इसका हाथ है । इसके बिना प्राणी कभी चेष्टाशील नहीं हो सकता । प्रयत्न गुण तीन भागों में विभक्त है । जैसे (१) प्रवृत्ति, (२) निवृत्ति और (३) जीवनयोनि । जिससे किसी वस्तु को पाने में अनुकूल चेष्टा होती है, वह प्रयत्न प्रवृत्ति कहलाता है । जैसे सुन्दर फूल या फल को देखकर उसे पाने के लिए हाथ आगे बढ़ता है, तदनुकूल जो उसके पूर्व आत्मा में प्रयत्न होता है, वही "प्रवृत्ति" है । आत्मा में प्रवृत्ति नामक प्रयत्न होने के बाद उस फल या फूल को पाने के लिए हाथ आगे बढ़ता है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए ।

निवृत्ति उस प्रयत्न को कहते हैं जिसके आत्मा में उत्पन्न होने पर प्राणी अनपेक्षित वस्तु का परिहार करता है, अर्थात् उससे असम्बन्धित रहने के लिए चेष्टा करता है । जैसे सर्प, काँटे आदि वस्तु को देखकर जो मनुष्य उस ओर से हटता है, उस हटने के प्रति कारण होनेवाला प्रयत्न "निवृत्ति" है । उन अनपेक्षित, वर्जनीय वस्तुओं को देखकर जब निवृत्तिनामक प्रयत्न आत्मा में उत्पन्न होता है, तब उन वस्तुओं की ओर से मनुष्य विमुख होता है, आगे बढ़ता नहीं, रुक जाता है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए । वहाँ यदि यह प्रश्न उपस्थित हो कि वस्तुज्ञान की अपेक्षा तो प्रवृत्ति और निवृत्ति द्विविध प्रयत्न के प्रति समानरूप से अपेक्षित होती है, फिर क्या कारण है कि कहीं प्रवृत्ति उत्पन्न होती है और कहीं निवृत्ति ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वस्तु-ज्ञान के अनन्तर जब प्राणी को उस वस्तु में सुखसाधनता का ज्ञान होता है, अर्थात् "इस वस्तु के सम्पर्क से मुझे सुख मिलेगा" ऐसा ज्ञान होता है, तो उस प्राणी को उस विषय में इच्छा उत्पन्न होती है, और तब आत्मा में प्रवृत्ति उत्पन्न होती है । यदि वस्तु-ज्ञान के अनन्तर उस वस्तु में सुखसाधनता के बदले दुःखसाधनता का ज्ञान होता है, अर्थात् "इस वस्तु के सम्पर्क से मुझे दुःख मिलेगा" ऐसा ज्ञान उत्पन्न होता है, तब आत्मा में निवृत्ति उत्पन्न होती है ।

यहाँ एक बात ध्यान रखने की है कि, यदि प्रवृत्ति के प्रति इच्छा के द्वारा केवल “सुखसाधनता-ज्ञान” को कारण माना जाय, तो प्राणी असाध्य होते हुए भी किसी फल के प्रति साधन होने योग्य पदार्थ के लिए भी प्रवृत्त होकर सचेष्ट हो जायगा। किन्तु ऐसा होता नहीं। चन्द्रमा को लाने के लिए कोई दुद्धिमान् ऊपर नहीं उछलता। यद्यपि उसमें सुखसाधनता का ज्ञान सभी को है किन्तु असाध्य समझकर उसके आनयनार्थ कोई प्रवृत्त नहीं होता। अतः सुख-साधनता-ज्ञान के समान “साध्यता-ज्ञान” भी प्रवृत्ति के लिए अपेक्षित है। कुछ लोग सुखसाधनता-ज्ञान के बदले केवल “स्वसाध्यता-ज्ञान” को प्रवृत्ति के प्रति कारण मानते हैं। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि स्वसाध्यता-ज्ञान तो सर्प-मुखचुम्बन में भी मनुष्य को रहता है, किन्तु कोई भी समझदार मनुष्य उसके लिए प्रवृत्त नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि कामना और स्वसाध्यता का ज्ञान इन दोनों से प्रवृत्ति होती है, तो कामना के लिए सुखसाधनता ज्ञान की अपेक्षा अवश्य होगी। क्योंकि जिसे प्राणी अपने लिए मुखकर नदी समझता, कभी उसकी कामना नहीं करता, उसे नदी चाहता। फलतः प्रवृत्ति के लिए कामना द्वारा उक्त सुखसाधनता का ज्ञान एवं स्वसाध्यता का ज्ञान दोनों ही अपेक्षित होते हैं।

कुछ लोगों का मत है कि कमी-कमी मनुष्य जिससे कोई लाभ नहीं देखता, उत्सुकतावश उस काम को भी कर डालता है। इतना वह अवश्य देख लेता है कि इससे मेरा कोई अनिष्ट तो नहीं होगा? इससे मुझे कोई असाधारण दुःख तो नहीं प्राप्त होगा? अतः प्रवृत्ति के प्रति अभीष्ट सुखसाधनता ज्ञान को कारण न मानकर वे लोग उस वस्तु में “बलवदनिष्टानुबन्धित्व-ज्ञान” को कारण मानते हैं। अर्थात् यह वस्तु मेरे लिए बलवान् अनिष्ट का सम्पादन नहीं करेगी, इससे मुझे कोई अनिष्ट प्राप्त नहीं होगा, एतादृश ज्ञान स्वसाध्यता-ज्ञान से सहकृत होकर प्रवृत्ति का उत्पादन करता है।

कुछ लोगों का कहना यह है कि प्रवृत्ति के प्रति उक्त प्रकार की स्वसाध्यता का ज्ञान एवं सुखसाधनता का ज्ञान ये दोनों कारण नहीं होते, किन्तु “मेरे हितचिन्तक यह चाहते हैं कि अमुक फल की प्राप्ति के लिए मैं ऐसा करूँ” इस प्रकार आप्त पुरुषों के अभिप्राय का ज्ञान प्रवृत्ति के प्रति कारण होता है। यही कारण है कि स्वयं फल के बारे में कुछ नहीं समझते हुए भी अपने हितचिन्तक गुरु-मित्र आदि की इच्छा के अनुसार किसी भी कार्य में प्राणी प्रवृत्त होते हैं। अन्य लोगों का इस सम्बन्ध में यह कहना है कि प्राणी अनुकरणशील हुआ करते हैं। जिसकी जिस फल के लिए जो काम करते देखता है, एवं उसे सफल पाता है, तब अपने को भी उसके समान समझकर उस फल को पाने के लिए उस काम को करता है। जैसे राम ने यह देखा कि श्याम मीजन के लिए

रसोई बनाना है, तो "मैं भी तो उसके समान हूँ, मुझे क्या हाथ पांव नहीं हैं ? चावल लकड़ी आदि रसोई के साधन नहीं हैं ? अवश्य है, फिर क्यों न बनाऊँ ?" ऐसे सोचकर वह रसोई करने में प्रवृत्त हो जाता है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। किन्तु यह कथन इसलिए समुचित नहीं माना जाता कि प्रचलित क्रिया-कलाक स्थल में तो यह बात ज्ञेय होती है, किन्तु जहाँ नवीन आविष्कारों में आविष्कारक वैज्ञानिकों की प्रवृत्ति होती है, वहाँ यह बात ज्ञमती नहीं। क्योंकि वैसे आविष्कार पहले हुआ नहीं कि उसे देखकर प्रथम आविष्कारक को उस प्रथम आविष्कार में प्रवृत्ति हुई तो।

जीवनयोनि यत्न उभे कहते हैं जिसके सहारे श्वास-प्रश्वासार्थक प्राण-सञ्चार होता रहता है। यदि यह कहा जाय कि श्वास-प्रश्वास अनायास हुआ करते हैं, उनमें लिए प्रयत्न की आवश्यकता नहीं, अतः जीवनयोनि नामक यत्न नहीं मानना चाहिए। तो यह इसलिए सगत नहीं मालूम होता कि फिर अधिक श्वास-प्रश्वास को भी प्रयत्न सापेक्ष नहीं होना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। प्राणायाम आदि स्थल में श्वास-प्रश्वास अधिक प्रयत्न करने पर ही होते पाये जाते हैं। अतः सभी श्वास-प्रश्वासों का प्रयत्नसाध्य मानना चाहिए। उसी प्रयत्न का नाम "जीवनयोनि" है। ये तीनों प्रकार के भेद अनित्य-प्रयत्न के होने हैं, नित्य-प्रयत्न का कोई भेद नहीं होता। वह एक ही है और परमेश्वर में रहता है।।

### गुरुत्व-गुण

भारीपन गुरुत्व है, इसको वजन भी कहते हैं। यह पृथिवी और जल में रहता है तथा अतीन्द्रिय है, क्योंकि इसे किसी इन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। तुलादण्ड के नमन या उन्नमन को देखकर अनुमान किया जाता है कि यह वस्तु द्रव्य "गुरु" है अर्थात् इतने वजनवाली है, यह एक सेर है, यह दो सेर है इत्यादि। यदि गुरुत्व किसी इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता तो वस्तु को तौलने की प्रथा नहीं चलती। कुछ लोगों का कहना है कि गुरुत्व का चाक्षुष-प्रत्यक्ष तो नहीं होता किन्तु "त्वाच" प्रत्यक्ष होता है, अर्थात् त्वगिन्द्रिय से इसका स्पर्शन-प्रत्यक्ष होता है। क्योंकि हाथ पर रखकर किसी वस्तु का गुरुत्व जाना जाता है। किन्तु यह कथन समुचित नहीं, क्योंकि यदि त्वक् से उसका प्रत्यक्ष हो, तो वायु या उसके स्पर्श के समान, शरीर में कहीं भी वस्तु के गटने पर तद्गत गुरुत्व ज्ञात होना चाहिए। किन्तु ऐसा होता नहीं, उस वस्तु को हाथ पर उठाना पड़ता है, तब गुरुत्व समझा जाता है। इससे स्पष्ट है कि मार से दबते हुए हाथ को तदवस्थित रखने के लिए मनुष्य को जितना प्रयत्न करना पड़ता है, तदनु रूप गुरुत्व का उससे वह अनुमान कर लेता है, उसका स्पर्शन-प्रत्यक्ष नहीं है।

होता । यदि हाथ पर उठाये बिना छूने मात्र से गुरुत्व प्रतीत होता, तब स्पर्शान-प्रत्यक्ष माना जाता । माय ही यह भी ध्यान देने की बात है कि वस्तु को हाथ पर उठाकर भी गुरुत्व का निर्णय नहीं हो जाता, एक अन्दाजमात्र लगाया जाता है । यदि स्पर्शान-प्रत्यक्ष होता तो अन्य के समान कभी गुरुत्व का निर्णय भी हो जाता, सम्भावना माय नहीं होती । गुरुत्व का परिचय यह है कि जो गुण अपने आश्रय में प्रथम-पतन का उत्पन्न करने वह गुरुत्व होता है । कोई वस्तु ऊपर से नीचे की ओर तभी आती जब उस में गुरुत्व अर्थात् भारीपन हो । दीप-क्षिप्ता को अधोमुख करने पर भी उमकी लपट ऊपर की ओर ही उठती है नीचे नहीं गिरती, इसका कारण यही है कि उसमें गुरुत्व नहीं रहता । पार्थिव या जलीय किसी भी वस्तु को सावकाश स्थान में ऊपर से छोड़ने पर वह नीचे गिरती है, अतः मानना होगा कि उसमें गुरुत्व गुण है । यहाँ यह प्रश्न नहीं होना चाहिए कि गुरुत्व गुण है तो तुल्ययुक्ति से लघुत्व को भी गुण होना चाहिए । क्योंकि लघुत्व को अभाव-स्वरूप मानकर भी काम चल सकता है, फिर उसे गुण क्यों माना जाय ?

### द्रवत्व-गुण

द्रवत्व उस गुण को कहते हैं जिसके सहारे पुनः संकोचानहं (न सिक्नुने योग्य) एवं अनन्तरित रूप से (अविभक्त रूप से) अवयवों का विस्तार हो । तेल या जल आदि के गिरने पर वे आश्रय में फैलते हैं । फैलाव तो वस्त्र, खड़ आदि में भी होता है, किन्तु उनमें संकोच भी होता है, अतः वे संकोचानहं नहीं हैं । बारीक धूल आदि को जल में गिराने पर उसके अवयव जल में फैलते हैं, किन्तु उनका सम्पर्क टूट भी जाता है, अवयव व्यवहित भी हो जाते हैं, अतः अनन्तरित रूप में फैलाव नहीं होता । द्रवत्व गुण का परिचय इस प्रकार है कि 'पिघलना' स्वरूप क्रिया के प्रति जो गुण असाधारण कारण हो वह द्रवत्व है । इसके दो भेद होते हैं, सांसादिक और नैमित्तिक । सांसादिक द्रवत्व जल में होता है और नैमित्तिक किसी पृथिवी एवं किसी जल में । सांसादिक का अर्थ स्वाभाविक, अर्थात् अनैमित्तिक है । जल में स्वाभाविक तरलता प्रत्यक्षनिद्र है । घृत आदि रूप कुछ पृथिवी में एवं सुवर्णरूप तेज में अग्नि आदि के ताप से जो द्रवत्व उत्पन्न होता है, वह नैमित्तिक है । क्योंकि अग्नि आदि के संयोगस्वरूप आगन्तुक निमित्त से वह द्रवत्व उत्पन्न होता है । इस दो प्रकार के द्रवत्व को नित्य और अनित्य भेद से भी विभक्त समझना चाहिए । बरफ, ओले आदि में भी द्रवत्व रहता है, किन्तु वह विलक्षण ताप में प्रतिरुद्ध रहता है, अतः उस समय उसमें तरलता नहीं देखी जाती । अग्नि पर तपाने से बरफ और ओले में तारल्य देखे जाने के कारण, यह कहना उचित नहीं कि उनमें सांसादिक द्रवत्व न मानकर नैमित्तिक द्रवत्व मान लिया जाय । जमने

के पूर्व जल में तरलता प्रत्यक्षसिद्ध होती है। उमका जमना आगन्तुक निमित्त से होता है। अतः मध्य में द्रवत्व का प्रतिरोध मान लेना ही समुचित है।

### स्नेह-गुण

स्नेह वह गुण है जिसके सहारे जल में “यह स्निग्ध है” इस प्रकार अनुभव एवं व्यवहार होता है। कुछ विद्वानों ने स्नेह-परिचय इस प्रकार दिया है कि जिस गुण के सहारे जल डालने पर आटा, घूल आदि पिण्डित होने हैं, जल के उस गुण का नाम स्नेह है। जिस संयोग द्वारा एकदेश धारण से समग्र पिण्ड का धारण हो एवं एकदेश के आकर्षण से समग्र का आकर्षण हो उम संयोग का अपर नाम होता है पिण्डीभाव या पिण्डित होना। यह संयोग जलस्थित स्नेह गुण के कारण होता है। आटे को जल के साथ मसलने के बाद उसका कुछ अंश उठाने पर पूरा पिण्ड उठ जाता है, कुछ अंश पकड़कर खींचने पर पूरा पिण्ड खिंच आता है, यह बात प्रत्यक्ष देखी जाती है। किन्तु इस स्नेह-परिचय में दोष यह है कि नौका को पकड़कर खींचने पर उस पर चढ़े हुए मनुष्य भी खिंच आते हैं। क्योंकि नौका में आरुह मनुष्यों का संयोग रहता है। किन्तु नौका में स्नेह-गुण नहीं होता है। दूसरी बात यह भी है कि जल के साथ मसले हुए आटे आदि में जो धारण एवं आकर्षण का हेतुभूत संयोग देखा जाता है, उसके प्रति जलस्थित स्नेह गुण को कारण न मानकर द्रुत जल-संयोग को भी कारण माना जा सकता है। बरफ, ओले आदि के संयोग से वह धारण-आकर्षणकारी संयोग आटे में इसलिए नहीं पैदा होता कि बरफ एवं ओले द्रुतजलस्वरूप नहीं होते। पिघले हुए काँच, सुवर्ण आदि के संयोग से वह धारण और आकर्षण को पैदा करनेवाला संयोग इसलिए नहीं होता कि काँच, सुवर्ण आदि द्रुत होने पर भी जल नहीं हैं। अतः प्रारम्भ में कहा हुआ स्नेह का परिचय ही ठीक है कि जलस्पर्श के अनन्तर “यह स्निग्ध है” इस प्रकार अनुभव या व्यवहार जिस गुण के सहारे होता है उसी का नाम स्नेह है।

किसी वस्तु अथवा प्राणी में जो किसी प्राणी को स्नेह होता है वह मुख्य स्नेह नहीं है। वहाँ अनुराग रूप इच्छाविशेष अर्थ में स्नेह शब्द का गोण प्रयोग होता है कि “मुझे आप पर बहुत स्नेह है” इत्यादि। यह स्नेह-गुण केवल जल में रहता है। घृत, तेल आदि में पाया जानेवाला स्नेह भी उनके अन्तर्गत जल का ही गुण है। तेल आदि में जल होनेपर भी उमसे अग्नि वृद्धि नहीं, प्रत्युत प्रज्वलित होती है, इसका कारण यह है कि अपकृष्ट स्नेहवाला जल अग्नि का विरोधी होता है। तेल आदि में मिला हुआ जल अपकृष्ट स्नेहवाला नहीं अपितु उत्कृष्ट स्नेहवाला होता है। स्नेह-गुण को भी नित्य और अनित्य दो भेदों में विभक्त समझना चाहिए। परमाणुस्वरूप जल में नित्य स्नेह होता है और अन्य जल में अनित्य।

## संस्कार-गुण

अन्य गुणों के समान संस्कार भी एक स्वतन्त्र गुण है। यों तो साधारणतया संस्कार शब्द का प्रयोग आगन्तुक दोष-मार्जन अर्थ में अधिकतर होता है। संस्कृत व्यक्ति, संस्कृत भाषा इत्यादि वाक्यों में संस्कृत शब्द का अर्थ आगन्तुक दोष का अपनयन ही प्रतीत होता है। कुछ दार्शनिकों ने कही-कही पुण्य-पाप अर्थ में भी संस्कार शब्द का प्रयोग किया है। किन्तु यहाँ इन अर्थों में विलक्षण अर्थ अभिप्रेत है। संस्कार को स्वतन्त्र गुण इमीलिए माना जाता है कि इसके कार्य विलक्षण होते हैं। इसे तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। जैसे—(१) वेग, (२) भावना और (३) स्थितिस्थापक।

वेग शब्द का प्रयोग प्रचुर माना में पाया जाता है, जैसे—गाड़ी वेग से जाती है। वाण वेग से जा रहा है। वेग को कही कही तेज, तेजी आदि शब्दों से भी पुकारते हैं। गाड़ी तेजी से जा रही है। वाण तेजी में जा रहा है, इत्यादि वाक्यों में वेग को ही तेजी कहते हैं। वेग दो भागों में विभक्त है, (१) कर्मज और (२) वेगज। वाण आदि में जो प्रथम वेग उत्पन्न होता है वह क्रिया में उत्पन्न होने के कारण कर्मज कहलाता है। फिर उसमें द्वितीय अर्थात् वेग पूर्व-वेग से उत्पन्न होने है, अतः वे वेगज वेग है। जहाँ किसी एक वस्तु में क्रिया की धारा होती है वहाँ वेग की भी धारा होती है। जब तक वाण आदि में वेग की धारा चलती रहती है, तब तक उसमें क्रिया की भी धारा चलती रहती है। इसका अवमान इसके आश्रय के साथ दृढ़ मूर्त वस्तु के मोदन नामक मयोग से होता है। जैसे कि कासे का घर्तन या घण्टा बजाने पर कुछ काल पर्यन्त वह यों ही शब्द करता रहता है। इस घर्तन या घण्टे को हाथ से पकड़ लिया जाय तो शब्द बन्द हो जाता है। क्योंकि उससे उमसे चलनेवाली वेग-धारा के एक जाने से क्रिया-धारा भी रुक जाती है, जिससे शब्द उत्पन्न नहीं होता। घण्टे को हाथ से पकड़ने पर भी कुछ काल तक शब्द-धारा चलती है, फिर अन्त में इमलिए रुक जाती है कि वेग-धारा के अन्दर पूर्व की अपेक्षा में परवर्ती वेग दुर्बल होते जाते हैं, मुनरा उपास्य वेग ऐसा दुर्बल हो जाता है कि वह आगे वेग को नहीं पैदा कर सकता और वेग के अभाव में क्रिया नहीं होती। अतः नूतन वेग मयोग नहीं होने के कारण नूतन शब्द नहीं उत्पन्न होता है। वेग नामक संस्कार अतीन्द्रिय है, इसका प्रत्यक्ष नहीं होता। क्रिया की अविक्रता और अल्पता को देखकर इसका अनुमान होता है। वेग पृथिवी, जल, तेज, वायु एवं मन इन पाँच द्रव्यों में होता है।

द्वितीय संस्कार भावना है। इसी को दार्शनिक लोग वासना शब्द से पुकारते हैं। “यह लड़का बड़ा संस्कारी है,” इत्यादि वाक्यों में संस्कार शब्द से यही भावना नामक संस्कार कहा जाता है। भावना प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति या सादृश्यत्व किसी सी

अनुभव में उत्पन्न होकर तब तक बनी रहती है जब तक उम विषय का, जिसका कि पहले अनुभव हुआ रहता है, स्मरण नहीं हो जाता। भावना नामक संस्कार आत्मा में रहने वाला गुण है, यदि इसे आत्मा में न माना जाय तो अनेक दिन पूर्व अनुभूत वस्तु का अनेक दिन के अनन्तर स्मरण नहीं सकेगा। अतः इसे मानना आवश्यक है। भावना के नाश के सम्बन्ध में दार्शनिकों में मत-द्वय पाया जाता है। एक दल का कहना है कि प्रथम स्मरण से अनुभवजनित संस्कार नष्ट हो जाता है, फिर उस प्रथम स्मरण में समानविषयक दूसरी भावना उत्पन्न होना है, जो उम विषय की दूसरी स्मृति की उत्पत्ति कर उसमें नष्ट हो जाती है। फिर दूसरी स्मृति से एक नयी भावना उत्पन्न होती है। इस प्रकार भावना की परम्परा से स्मरण की परम्परा होती है।

दूसरे दल का कहना है कि प्रथम अनुभव से उत्पन्न भावना, तद्विषयक अन्तिम स्मृति की, जो इस जन्म में या जन्मान्तर में होती है, उत्पत्ति कर नष्ट हो जाती है। बीच-बीच में जब भावना का उद्बोधक जुटता है तब यह उद्बुद्ध अर्थात् जागरित होकर स्मरण की उत्पत्ति करती रहती है। यही कारण है कि यह क्रमशः अधिकाधिक उद्बोधकों के जुटने से दृढ़ होती जाती है। अन्तिम स्मरण से इसका नाश होता है। सार यह कि प्रथम विचारकदल भावना की उत्पत्ति केवल अनुभवात्मक ज्ञान में नहीं, किन्तु ज्ञानमात्र से मानता है। वह चाहे अनुभव हो या स्मरण, दोनों से इसकी उत्पत्ति मानता है। यही कारण है कि मध्य के स्मरण से वह इसका नाश भी मान लेता है। क्योंकि जब भावनाजन्म स्मरण से संस्कार बनता है तो पूर्व-भावनाओं के रहने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता।

किन्तु द्वितीय दल एक ही विषयक असंख्य भावना मानने में कल्पना-भोरव देख कर कहता है कि भावना की उत्पत्ति केवल अनुभवात्मक ज्ञान में होती है, स्मरण से नहीं। यही कारण है कि यह वर्ग एक ही भावना को अन्तिम स्मरण तक रखना आवश्यक मानता है। अन्यथा एक स्मरण के बाद पुनः उस विषय का स्मरण नहीं होना चाहिए। किन्तु यह सर्ववादि-सम्मत है कि भावना की उत्पत्ति उमी ज्ञान से होती है जो अपेक्षात्मक एवं निश्चयात्मक हो। क्योंकि रास्ता चलते समय अनुभूत होनेवाली सभी वस्तुओं का स्मरण नहीं होता, किन्तु जिस आकर्षक वस्तु में अपेक्षात्मक ज्ञान होता है, समय-समय पर संस्कार के उद्बुद्ध होने पर उसी वस्तु का स्मरण हुआ करता है।

भावना की कुछ लोग आत्म-धर्म न मानकर मन का धर्म मानते हैं। इस मत में कठिनता यह है कि जो लोग इसे मन अर्थात् अन्तःकरण का धर्म मानते हैं वे इसे उसका परिणामस्वरूप मानते हैं। परिणाम है क्रिया, एक वस्तु एक ही काल में विजातीय-क्रियाशील नहीं हो सकती। फिर परस्पर विरुद्ध सहस्रों वस्तुओं विषयक

चासनारूप से अन्तःकरण का परिणाम प्रतिक्षण कैसे सम्भव हो सकता है।

संस्कार का तीसरा भेद स्थितिस्थापक है। इसका स्वभाव नाम के अनुरूप ही होता है। अन्यथाकृत वस्तु को फिर पूर्व रूपमें पहुँचाना इसका कार्य है। जैसे पेड़ की शाखा को झुका कर छोड़ने पर वह पूर्व स्थान में स्थित हो जाती है। कुत्ते की पूँछ मीची कर छोड़ने पर फिर पूर्ववत् टेढ़ी हो जाती है। यह परिस्थिति उस वस्तु में विद्यमान स्थितिस्थापक नामक संस्कार के कारण होती है। अतएव नदी बेन की चटाई आदि में पहले उक्त परिस्थिति होने पर वह मुड़ जाती है जब कि बैठने-बैठने उसमें रहनेवाला स्थितिस्थापक-संस्कार नष्ट हो जाता है, फिर यह बात उसमें नहीं देखी जाती। यह संस्कार पार्थिव पदार्थों में हुआ करता है। कुछ लोग पृथिवी, जल, तेज और वायु चारों में इसकी सत्ता मानते हैं। स्थितिस्थापक कर्मों स्पन्दन अर्थात् कम्पन का भी कारण होता है। यही कारण है कि झुकाने के बाद मुक्त वृक्ष-शाखा ऊपर पहुँचकर कुछ काल तक काँपती रहती है। यद्यपि कुछ लोगों ने इसे संस्कार का अलग भेद माना है, किन्तु इसे यदि वेग का प्रभेद मान लिया जाय तो भी कोई अनुपपत्ति नहीं दी जा सकती।

अदृष्ट-गुण

अदृष्ट उम गुण को कहते हैं जो सर्व कार्य या असत् कार्य में अर्थात् सदाचरण या असदाचरण से उत्पन्न होकर सुख या दुःख का कारण हो। इसे अदृष्ट इसलिए कहा जाता है कि सुख या दुःख होने पर उममें उसके कारण रूप से इस गुण की कल्पना की जाती है, प्रत्यक्षतः इसे देखा नहीं जा सकता। इसे स्वीकार करने में यह युक्ति दी जाती है कि यह तो सभी को मानना होगा कि अच्छे कर्मों से सुख और बुरे कर्मों से दुःख मिलता है। ऐसा न माना जाय तो कोई भी धिक्की सुकर्म क्यों करे; दुष्कर्म ही क्यों न करे? यह मान लेने पर कि सुकर्म से सुख और दुष्कर्म से दुःख मिलता है, कठिनाता यह होती है कि सुकर्म या दुष्कर्म बहुत पहले किये जाते हैं, उनके फल सुख या दुःख मिलते हैं अनेक कालोत्तर बाद में कभी। फिर परवर्ती सुख या दुःख के प्रति उससे अति व्यवहित पूर्व कालवर्ती कर्म को कैसे कारण माना जाय? इस कठिनाता के निराकरणार्थ बीच में अदृष्ट नामक गुण आत्मा में माना जाता है, जिसके रहने के कारण सुकर्म या दुष्कर्म के नष्ट हो जाने पर भी सुख-दुःख की निष्पत्ति हो जाती है।

कुछ लोग जो कि प्रत्यक्षमान को वस्तु-व्यवस्थापक प्रमाण मानते हैं, अदृष्ट-गुण नहीं मानते। परन्तु उनके मत में सुकर्म और दुष्कर्म की परिभाषा क्या होगी? इसे वे ही बतला सकते हैं। क्योंकि अदृष्ट माने बिना कर्मों को सुखकर या दुःखकर



नहीं माना जा सकता, जिससे सुखद या दुःखद होने के आधार पर सुकर्म या दुष्कर्म की परिमाणा की जाय। यदि कहा जाय कि जिससे राजदण्ड का मय हो वह दुष्कर्म और तदतिरिक्त कर्म सुकर्म कहा जायगा, तो यह भी कहना कठिन है। क्योंकि दण्ड-विधान का निर्णय ही कैसे हो सकेगा ? सुकर्म-निश्चय और दुष्कर्म-निश्चय के आधार पर ही तो दण्ड-विधान का निर्धारण होता है।

अदृष्ट की सिद्धि में सब से प्रबल युक्ति यह है कि ऐसी एक भी क्रिया नहीं दिखलाई जा सकती जो अपने अनन्तर और फलमिद्धि के पूर्व, मध्य में एक अदृष्ट-व्यापार की अपेक्षा न करती हो। जैसे किसी आकर्षक वस्तु को देखकर कोई भगवन्-समय पर उसे स्मरण करता है, वहाँ देखना और स्मरण स्पष्ट है। किन्तु मध्य में होनेवाली भावना, जिसकी चर्चा सस्वार-विचारस्थल में की जा चुकी है, अदृष्टतया रहती है। स्मरणस्वरूप फल में भावना की कल्पना की जाती है कि वह अवश्य थी, नहीं तो देखने-वाले से पृथक् दूसरे को उस आकर्षक वस्तु का स्मरण क्यों नहीं होता ? रोगी दवा खाता है और रोगमुक्त हो जाता है। ये दो बातें प्रत्यक्षमिद्ध है, किन्तु मध्य में होने वाली प्रक्रिया छिपी हुई अदृष्ट रह जाती है। जब कि साधारण क्रियामात्र फलसिद्धि के लिए अदृष्ट व्यापार की अपेक्षा करती है, फिर सुकर्म-दुष्कर्म क्यों नहीं अदृष्ट व्यापार की अपेक्षा करेंगे ? अतः अदृष्ट नामक गुण मानना ही चाहिए।

कुछ लोग अदृष्ट को सुकर्म और दुष्कर्म की ही अस्पष्ट अवस्थानिश्चय मानते हैं, गुण नहीं। किन्तु कर्म स्पन्दनात्मक होता है, अतः इसे कर्मस्वरूप मानना कठिन है। कुछ लोगों का कहना है कि सुकर्म करने से भगवान् को प्रसन्नता होती है और दुष्कर्म करने से अप्रसन्नता। उस प्रसन्नता से सुकर्मकारी को सुख मिलता है और अप्रसन्नता से दुष्कर्मकारी को दुःख। इस मत में प्रसन्नता एवं अप्रसन्नता को ही अदृष्ट नाम से कहा जाता है, कर्तृगत स्वतन्त्र गुण को नहीं। किन्तु यह इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि ऐसा स्वीकार करने पर भगवान् को जीवों के समान जन्म सुख और दुःख होता है, ऐसा मानना होगा। क्योंकि प्रसन्नता को सुख से और अप्रसन्नता को दुःख से अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं कहा जा सकता। भगवान् को भी सुख और दुःख का होना मानने पर जीवों से उनकी विशेषता क्या रह जाती है ? कुछ लोग अदृष्ट को आत्मा का गुण न मानकर अन्तःकरण का धर्म या परिणाम मानने हैं। किन्तु सुख और दुःख आत्मा के गुण हैं, अतः अदृष्ट को भी आत्मगुण मानना ही उचित है।

अदृष्ट गुण भी दो भागों में विभक्त समझना चाहिए—पुण्य और पाप। पुण्य वह है जिससे सुख हो और पाप वह है जिससे दुःख हो। अब इसी के आधार पर सुकर्म की भी परिभाषा हो जाती है। जैसे, जिससे पुण्य उत्पन्न हो वह कर्म सुकर्म है—

और जिससे पाप हो वह कर्म कुकर्म । सुखद कर्म सुकर्म है और दुःखद कर्म कुकर्म, यह परिमाणा नहीं की जा सकती । क्योंकि तब तो परस्त्रीगमन आदि सुकर्म और तपश्चरण आदि कुकर्म कहलाने लगेंगे ।

शब्द-गुण

शब्द उस गुण को कहते हैं जिसे कानसे सुना जाता है । सर्प भी कान से ही सुना है । अन्य जीवों से उसका यह भेद है कि चक्षु छिद्र और कर्णछिद्र उसके एक ही स्थान में हैं, इसीलिए वह “चक्षु श्रवा” कहलाता है । कुछ लोग शब्द को गुण न मान कर द्रव्य मानते हैं । उनका कहना है कि शब्द एक स्थान में दूसरे स्थान को जाता है । अन्यथा शब्द का श्रवण नहीं हो सकेगा । आज तो टेलीफोन आदि से दूर-दूर के शब्द भी सुनाई देते हैं । अतः इसे गतिशील मानना ही होगा, फिर द्रव्य मानना अनिवार्य है । क्योंकि क्रिया अर्थात् चलन द्रव्य में ही होता है । इतना ही नहीं, मन्दिर, पर्वत की गुफा, बन्द पक्के घर आदि में शब्द की प्रतिध्वनि होती है । यह शब्द को द्रव्य मानने पर ही संगत हो सकती है । गतिशील शब्द दृढ़ द्रव्य से टक्कर खाकर लौटते हैं वे ही प्रतिध्वनि कहे जाते हैं, इत्यादि । किन्तु इस कथन में कठिनता यह है कि तीव्र, तीव्रतर, मन्द, मन्दतर रूप से गृहीत होने के कारण उसे नित्य व्यापक नहीं माना जा सकता, अनित्य और उत्पत्तिशील ही मानना पड़ेगा । फिर पार्थिव आदि परमाणुओं के समान हमके भी परमाणु मानने होंगे । परन्तु इस क्रम से अवयवों को जोड़कर शब्द का उत्पादन अनुभव का विषय नहीं होता । श्रूयमाण “क” आदि प्रत्येक वर्ण को शब्द का परमाणु नहीं कहा जा सकता । क्योंकि परमाणु अतीन्द्रिय अतएव अप्रत्यक्ष होते हैं । शब्द को महान् अवयवों मानने पर उन अवयवों का पृथक् प्रत्यक्ष होना चाहिए, जो कि होता नहीं ।

शब्द को द्रव्य मानने में सबसे बड़ी कठिनता यह है कि द्रव्य में क्रिया एक बार एकाभिमुनी ही होती है । जैसे किसी वस्तु को फेंकने या गिराने पर वह एक ही ओर जाती है । शब्द में ऐसा स्वभाव मानने पर वह चारों ओर भुनाई नहीं देगा । किन्तु ऐसी बात नहीं होती, एक स्थान में जायमान शब्द का श्रवण चारों ओर होता है । यदि यह कहा जाय कि शब्द चक्राकार से गतिशील होता है, इसलिए वह चारों ओर सुनाई देता है । फिर भी ऊपर-नीचे या अगल-बगल वह नहीं सुनाई देना चाहिए । एक बात और ध्यान देने योग्य है कि शब्द को यदि परमाणु, द्व्यणुक आदि के क्रम में उत्पन्न द्रव्य माना जायगा, तो वह या तो संयोगज-द्रव्य होगा या विभागज-द्रव्य । परन्तु उभयथा ही अनुपपत्ति होती है । क्योंकि क-ख आदि एक-एक शब्द को संयोगज इसलिए नहीं माना जा सकता कि उनके अवयवभूत वर्ण उपलब्ध नहीं हैं जिन्हें जोड़कर

प्रत्येक वर्ण का उत्पादन हो सके। शब्द विभागज-द्रव्य भी इसलिए नहीं हो सकता कि किम् वर्णात्मक अवयव के विश्लेषण से क-ख आदि एक-एक वर्णात्मक शब्द उत्पन्न होगा ? दूसरी बात यह है कि विभागज द्रव्य नियमतः पूर्ववर्ती अवयवि-द्रव्य-सापेक्ष एवं पूर्व द्रव्य में अपकृष्ट परिमाणवाला हुआ करता है। जैसे दस हाथ के कपड़े के दो टुकड़े करने पर जो पाँच-पाँच हाथ के दो खण्ड होते हैं, वे पूर्ववर्ती दस हाथ के कपड़े की अपेक्षा रखते हैं और उससे छोटे होते हैं। शब्द के बारे में ऐसी बात नहीं है। क-ख आदि वर्णों से पूर्व कोई अवयवी शब्द नहीं पाया जाता, जिसकी अपेक्षा कर क-ख आवि उससे छोटे होते हुए उत्पन्न हो सकें।

कुछ लोग क-ख आदि वर्णात्मक शब्दों को नित्य और व्यापक द्रव्य स्वीकार करते हैं और अभिव्यञ्जक विशेष के सांनिध्य से तत्तद् वर्णों की अभिव्यक्ति मानते हैं। किन्तु यह बात इसलिए नहीं जँचती कि संयोग एवं विभाग की अभिव्यञ्जक मानना होगा। यहाँ वह नहीं माना जा सकता। क्योंकि व्यंग्य और व्यञ्जक के बीच समसामयिकत्व का नियम है। ऐसा कभी नहीं होता कि दृश्य में दीप-प्रभा आदि का संयोग पहले कभी हो और दृश्य वस्तु कभी बाद में अभिव्यंग्य होती हो। प्रकृत में व्यंग्य शब्द और व्यञ्जक संयोग-विभाग की समसामयिकता नहीं होती। बन्दूक दागनेवाले लोगों का अनुभव एवं कहना है कि जब लक्ष्य गोली से आहत हो जाता है, तब शब्द मुनाई देता है। अतः यह मतवाद सगत नहीं मालूम होता है।

तत्त्वतः शब्द एक प्रकार का उत्पत्तिविनाशशील गुण है। यह आकाश में उत्पन्न होता है। संयोग एवं विभाग इसके उत्पादक है। शब्द का श्रवण इसलिए होता है कि उत्पादन स्थान से लेकर श्रोता के कान तक क्रम से शब्द की धारा उत्पन्न होती है। अर्थात् एक शब्द से द्वितीय तज्जातीय शब्द, उससे तृतीय तत्सजातीय शब्द अनन्त आकाश में उत्पन्न होने हैं। सुतरां श्रोता के कान तक आकर उत्पन्न होनेवाले शब्द को श्रोता सुनता है। धारा के रूप में शब्दों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में दो मत हैं, जैसे बीबीतरंग दृष्टान्तानुसार शब्द की उत्पत्ति और कदम्बमुकुल दृष्टान्तानुसार शब्द की उत्पत्ति। प्रथम पक्ष का अभिप्राय यह है कि जैसे जल में किसी दृढ़ द्रव्य के वेग के साथ गिरने पर गोल लहर उद्गन होती है, उससे फिर दूसरी लहर पूर्व की अपेक्षा अधिक देशव्यापी उठती है, फिर उससे तीसरी। इस तरह कल्लोलमाला चल पड़ती है। उसी प्रकार एक शब्द के उत्पन्न होने पर उससे अधिक देशव्यापी दसों दिशाओं में दूसरा, उसमें फिर तीसरा, इस प्रकार अनन्त आकाश में शब्द की धारा चल पड़ती है। दूसरी प्रक्रिया यह है कि जैसे गेंद के समान कदम्ब-पुष्प में सब ओर केसर-शिलाएँ निकलती हैं, उसी प्रकार एक शब्द के उत्पन्न होने पर उससे सभी ओर अर्थात् दस

दिशाओं में दस शब्द उत्पन्न होने हैं। उनके अन्तर्गत प्रत्येक से फिर उनी प्रकार दस-दस शब्द उत्पन्न होने हैं। अनन्त आकाश में इस तरह शब्दधारा उत्पन्न होती है। प्रथम शब्दोत्पत्ति स्थान से थोड़ा जितनी दूर होता जाता है, शब्द उसे उतना ही अस्पष्ट सुनाई देता है। इसका कारण यह है कि शब्द के सुनने में दूरत्व प्रतिबन्धक होता जाता है। किन्तु दूरत्व की प्रतिबन्धक-शक्ति को दो प्रकारों से अवश्य किया जा सकता है। जैसे यदि शब्दधारा को केन्द्रित कर लिया जाय तो दूर से भी शब्द सुना जा सकता है। यही कारण है कि टेलीफोन से दूरवर्ती शब्द भी सुना जाता है। ऐसी स्थिति में शब्द-धारा केन्द्रित हो जाती है। यह बात इसलिए मालूम होती है कि टेलीफोन से की जानेवाली बातचीत को बेतार के तार-रेडियो आदि से नहीं सुना जा सकता है। दूरत्व-नाश प्रतिबन्धक-शक्ति के अवरोध का दूसरा उपाय यन्त्रविशेष है। यही कारण है कि निरवच्छिन्न भाव से शब्दधारा उत्पन्न होने पर भी दूरवर्ती शब्द उक्त यन्त्रों के साहाय्य से सुना जाता है। अथवा यह कल्पना की जा सकती है कि, इसके मूल में भी शब्द का केन्द्रीकरण काम करता है। अर्थात् यन्त्र के मध्यस्थ उत्पन्न शब्द से दस-दिगवच्छिन्न शब्द उत्पन्न न होकर एकामिमुख अर्थात् श्रोता की ओर ही शब्दधारा चल पड़ती है, जिससे शब्द स्पष्ट हो जाता है। अन्य बहुत शब्द के उत्पादन से तद्गत सामर्थ्य का ह्रास अयुक्त नहीं।

पूर्वोक्त बीबीतरंग और कदम्बमुकुट-दृष्टान्तों के बीच, कुछ परवर्ती विद्वानों ने प्रथम को ही उपयुक्त माना है। क्योंकि उक्त मतानुसार उत्पन्न शब्दों को सख्या बहुत कम होने से लाघव सम्भावित होता है। परन्तु शब्दग्राहक यंत्रों को ध्यान में लाने पर द्वितीय मत संगत मालूम होता है। कुछ लोग परवर्ती काल में ग्रामोफोन से सजानीय शब्द सुनने के कारण, शब्द को नित्य स्थायी मानने हैं। उनका कहना है कि समय-समय पर उक्त यन्त्र से शब्द की अभिव्यक्ति पर काल में होती है। किन्तु शब्द अभिव्यक्त नहीं हो सकता है, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। रही बात ग्रामोफोन से सजानीय शब्द-ग्रहण की, तो इसका उपपादन शब्द के अनित्यत्व पक्ष में भी किया जा सकता है। मनुष्य आदि का शरीर भी तो एक यन्त्र ही है, उसके साहाय्य से यदि आकाश में शब्दोत्पादन होता है, तो ग्रामोफोन यन्त्र के साहाय्य से भी हो सकता है। यदि वादक अच्छा हो, तो उसकी कुशलता से बीणा आदि के तारों के साहाय्य से भी, पूर्वोक्त शब्द के सजानीय शब्द उत्पन्न होते ही हैं, और सुने ही जाते हैं। वर्ण-नित्यत्व-पक्ष में अनुपपत्ति यह प्राप्त होती है कि तब सभी वर्ग सब जगह विद्यमान रहेंगे, फिर किसी-किसी की ही अभिव्यक्ति क्यों होगी ?

कुछ लोग कहते हैं कि शब्द को आकाश का गुण न मानकर वायु का गुण

क्यों न माना जाय ? इस सम्बन्ध में पदार्थशास्त्रियों का कहना है कि वायु के गुण यावद्-वायुकालस्थायी होते हैं, किन्तु शब्द ऐसा नहीं है। अतः उसे वायु का गुण नहीं माना जा सकता। कुछ लोग शब्द को पृथ्वी आदि पाँचों द्रव्यों का गुण मानते हैं, क्योंकि उनके मत में आकाश से वायु, उससे नेत्र, उससे जल और उससे पृथ्वी की उत्पत्ति होनी है और परवर्ती भूतों में पूर्व वाले भूत का गुण समाया रहता है। क्योंकि परिणामवादी होने के कारण उनके मत में आकाश वायु रूप से परिणत होता है, अतः कार्य में कारण-गुण का होना आवश्यक है। परन्तु सजातीय द्रव्य से सजातीय द्रव्य का आरम्भ माननेवाले के लिए केवल आकाश में ही शब्द मानना उचित है। शब्द को (१) ध्वनि और (२) वर्ण; इन दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। वाक्य के अंशभूत क-ख आदि वर्ण हैं, और तद्भिन्न ध्वनि है। मृदंग आदि के शब्द ध्वनिरूप होते हैं।

# कर्म-निरूपण

## कर्म की परिभाषा

पिछले प्रकरणों में द्रव्य और गुण दो पदार्थों का निर्वचन हो गया है। अतः अब सर्वप्रथम कर्म पदार्थ का निर्वचन स्थानाधिक है। जो शब्द जिसका अर्थ प्रत्यक्ष मिल जाता है वह इतना ही अधिक सामक हो जाता है। क्योंकि इसके प्रयोगता और श्रोताओं के, जिनकी प्रयोगकर्तात्मक परिस्थिति का अलग-अलग रहना है, अर्थविक हो जाने के कारण ऐसे शब्द की शक्ति विभीषण हो जाती है, जिसमें अर्थ भी अनेक हो जाते हैं। कर्म शब्द उन्हीं में से एक है। इसका अर्थ कहीं-कहीं उद्योग, अर्थात् प्राप्य फल का अनायास साध्य आश्रय होता है। जैसे "राम घर जाता है" इस वाक्य में 'घर' कर्म कहलाता है। क्योंकि राम के पैरों का गमोग उसे अनायास प्राप्त हो जाता है। इसी प्रकार अन्य वाक्यों में भी समझा जा सकता है। व्याकरण लोग इसी के आधार पर कर्म शब्द की परिभाषा बनाते हैं। बहुत स्थानों में कर्म शब्द से 'अदृष्ट' अर्थात् पाप-पुण्य नामक गुण या भाग्य समझा जाता है।

कर्म का अर्थ है 'क्रिया'। यद्यपि ऐसा कहना भंगत है, परन्तु भ्रम का स्थान यहाँ भी है। क्योंकि व्याकरण की परिभाषा में धातुओं के अर्थ क्रिया कहलाते हैं। अतः यदि कहा जाय कि क्रिया, कर्म है, तो "जा" धातु का अर्थ जान भी जो कि एक गुण है, कर्म कहलाने लगेगा। अतः क्रिया को कर्म कहना कुछ सामक ही है। यदि यह कहा जाय कि "करना" कर्म है, इसीलिए सुन्दर आचरण को सुकर्म और बुरे आचरण वाले को सुकर्मों तथा अनुचित आचरण को दुष्कर्म एवं उसके कर्मों को दुष्कर्मों कहा जाता है। किन्तु कर्म का यह निर्वचन भी उतना सुन्दर नहीं होगा। क्योंकि आचरण भले-बुरे कर्मों को कहा जाता है। इसीलिए आचरण को सदाचरण और दुराचरण दो भागों में विभक्त किया जाता है। इस निर्वचन के अनुसार जो कर्म न तो भला है न दुरा, जैसे वायु, चन्द्रपति आदि का चलन, वह आचरण शब्द से व्यव-हृत न होने के कारण कर्म नहीं कहला सकेगा। यदि कहा जाय कि 'करना' शब्द-करण का अपभ्रंश है और करण 'कृति' का पर्याय है। अतः "करना कर्म है" इस-

कथन का अग्रिप्राय होगा कि कृति कर्म है। परन्तु कृति कर्म नामक एक प्रकार का गुण है।

यदि कहा जाय कि "किमी का उपाय ही कर्म है", क्योंकि "है", "पढ़ने से ज्ञान होता है" आदि कोई भी कर्म किमी-न-किमी से होना है। तो यह इसलिए संगत न होगा कि द्रव्य, गुण और कारणों को 'उपाय' कहने हैं। मिट्टी भी घड़े के प्रति उपाय कहलाने के प्रति उपाय कहलाने हैं। ऐसी परिस्थिति में कर्म शब्द का प्रयोग जाय कि 'उपाय कर्म है', तो द्रव्य और गुण भी कर्म कहलाने लगेंगे। चयन उचित नहीं कहा जा सकता। यदि कहा जाय कि 'चलन' भी व्यापक निर्वचन नहीं होगा, क्योंकि 'चलन', 'प्रचलन' आदि शब्द निवाजस्वरूप वृत्तिपय कर्मों को ही कहने हैं। अतः सभी कर्म इसमें सम्मिलित सकते हैं। इन दोनों से बचने के लिए पदार्थशास्त्रियों ने कार्यकारण कर्म पदार्थ का निर्वचन किया है, उनका कहना है कि "संयोग और विअनपेक्ष भाव से जो कारण हो, वह वस्तु कर्म है।" अग्रिप्राय यह है कि जब किसी प्रकार का हिलना-डोलना आदि कर्म उत्पन्न होता है तब ही आदि कर्म का आश्रय द्रव्य किमी पूर्व-संयुक्त द्रव्य से विभक्त होकर असंयुक्त होता है। किमी अव्यापक द्रव्य को लेकर हम इस बात को मानी सकते हैं। एक जगह से दूसरी जगह जब हम जाते हैं, तो जिस स्थान से हैं वहाँ से विभाज्य होता है और जहाँ जाते हैं उस स्थान से देह का संयोग है। भोजन करते समय थाली से हाथ उठाकर मुख के पास ले जाते हैं, उत्थानस्वरूप कर्म के द्वारा हाथ थाली से विभक्त होकर मुख से संयुक्त हो सुतरा जो संयोग और विभाज्य के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण हो वह यह 'कर्म' इस परिभाषा में "अनपेक्ष भाव से" इतना न जोड़ा जाय, अर्थात् इतना न जाय कि जो संयोग और विद्योग के प्रति कारण हो वह 'कर्म' है; तो काल, अदृष्ट, ईश्वरेच्छा आदि भी कर्म कहलाने लगेंगे। क्योंकि ये सभी कार्यों के साधारण भाव से कारण होने के कारण संयोग और विभाज्य के प्रति भी कारण हैं। 'अनपेक्ष भाव से' इतना जोड़ देने पर काल, ईश्वर, अदृष्ट, ईश्वरेच्छा और कर्मत्व की अतिव्याप्ति इसलिए नहीं होती कि सभी अन्य लोकसिद्ध तत्त्वों का को अपेक्षा करके ही सभी का उत्पादन करते हैं, अनपेक्ष भाव से नहीं। अन्यथा सर्व कार्य सर्वदा होने लगेंगे किन्तु सर्वदा सब कार्य होते नहीं। अतः मानना होगा कि काल, ईश्वरादि सभी कार्यों के प्रति कारण होने वाले, संयोग-विभाज्य के प्रति भी कारण

भाव में ही अर्थात् लोभमिद आदि कारणों की अपेक्षा करके ही कारण होते हैं ; अनपेक्ष भाव में नहीं । अतः संयोग और विभाग के प्रति कारण होने पर भी अनपेक्ष भाव में कारण न होने के कारण काल, ईश्वर आदि 'कर्म' नहीं कहलाते ।

अब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उन निर्वचन के अनुसार कर्मण या मन्दन स्वी कर्म भी 'कर्म' नहीं कहला सकेगा । क्योंकि वह अपने आश्रयद्रव्य की अपेक्षा करके ही उक्त द्रव्य में, किन्ती अन्य द्रव्य के साथ संयोग या विभाग गुण उत्पन्न करता है । अतः जब वह संयोग और विभाग के प्रति अनपेक्ष भाव में कारण नहीं हुआ तो कर्म कैसे कहलाएगा ?

दूसरी बात यह कि क्रिया की उत्पत्ति के अव्यवहिक द्वितीय क्षण में विभाग उत्पन्न होता है, उसके अव्यवहिक उत्तर क्षण में पूर्ववर्ती संयोग का नाश होता है । तब तदनन्तर क्षण में अन्य द्रव्य के साथ संयोगमय उत्तर संयोग उत्पन्न होता है । जब तक पूर्ववर्ती संयोग का नाश न होगा, तब तक उत्तर संयोग ही नहीं बनता । ऐसी परिस्थिति में यह मानना आवश्यक है कि प्रथम उत्पन्न क्रियापूर्व संयोग के नाश की अपेक्षा करके ही उत्तर संयोग उत्पन्न करता है । मूत्रा कर्म संयोग के उत्पादन में मापेक्ष भाव में कारण होता है, अनपेक्ष भाव में नहीं । अतः कर्म भी कर्म कैसे कहलाएगा ।

इन प्रश्नों के उत्तर में पदार्थशास्त्रियों का कहना है कि "संयोग और विभाग के प्रति अनपेक्ष भाव में कारण होने वाली वस्तु कर्म है" इस निर्वचन के अन्दर 'अनपेक्ष भाव' का अर्थ यह है कि "जो अपने से बाद में उत्पन्न होनेवाली किसी भावात्मक वस्तु की अपेक्षा न करे ।" कर्म जिस स्वाश्रय-द्रव्य की अपेक्षा करता है वह कर्म में पहले ही उत्पन्न हुआ रहता है । पूर्व कथनानुसार कर्म उत्तर संयोग उत्पन्न करने में जिस पूर्व संयोग-नाश की अपेक्षा करता है, वह भाव पदार्थ नहीं अभाव पदार्थ है । अतः उसकी अपेक्षा करने पर भी उत्तर संयोग की उत्पत्ति में कर्म अपने से बाद में उत्पन्न किसी भाव वस्तु की अपेक्षा नहीं करता है । क्योंकि नाश भाव पदार्थ नहीं अभाव पदार्थ है । सारांश यह कि कर्म जिस स्वाश्रय द्रव्य की अपेक्षा करता है, वह स्वोत्तर उत्पन्न नहीं, और जिस स्वोत्तर उत्पन्न पूर्व संयोग-नाश की अपेक्षा करता है वह भाव नहीं । अतः कर्म उत्तर संयोग के प्रति अनपेक्ष भाव से अर्थात् 'स्वोत्तर उत्पन्न' भाव वस्तु की अपेक्षा न रखने हुए कारण होता है, अतः उक्त निर्वचन के अनुसार 'कर्म' कहलाने का अधिकारी है । उदाहरण के द्वारा इस बात को समझा जाय । यथा—वृक्ष की एक शाखा का अन्तभाग दूसरी शाखा के अन्तभाग से मयुक्त था । हवा चलने से शाखाएँ हिली, हिलने का फल यह हुआ कि किसी हुई शाखाओं



के अन्तर्भाग में परस्पर विभाग हो गया। अलग होने का फल यह हुआ कि दोनों शाखाओं में जो संयोग था उसका नाश हो गया। अनन्तर शाखाओं के अन्तर्भाग अलग-अलग अन्य शाखाओं से मिल गये। अर्थात् उत्तर संयोग उत्पन्न हो गया। ऐसी स्थिति में हिलना है कर्म जो अव्यवहित उत्तर-क्षण में विभाग उत्पन्न करता है। विभागोत्पत्ति के अव्यवहित उत्तर-क्षण में उत्पन्न होनेवाले पूर्व संयोग-नाश की अपेक्षा रद्दकर ही वह अपने उत्पत्ति-क्षण के अनन्तर चतुर्थ क्षण में उत्तर संयोग उत्पन्न करता है। यहाँ तृतीय क्षण में उत्पन्न होनेवाला पूर्व संयोग-नाश अभाव होने के कारण भाव नहीं। इसलिए "स्वोत्तरोत्पन्न भावानपेक्ष" रूप से कम्पन, स्पन्दन या झिलाना उक्त निर्वचन के अनुसार कर्म होता है।

अब एक और प्रश्न उपस्थित होता है कि कर्म का उक्त निर्वचन मानने पर संयोगज संयोगस्थल में ( जिसका विचार गुण नि० में हो चुका है ) प्रथम संयोग भी कर्म कहलाने लगेगा। क्योंकि वह द्वितीय संयोगरूप कार्य के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण होता है।

उदाहरण के द्वारा इसे इस तरह समझा जा सकता है। यथा, हाथ में कम होने के कारण पहले निकट में वर्तमान पुस्तक के साथ उसका संयोग हुआ। अनन्तर उसके द्वारा पूर्ण देह के साथ भी पुस्तक का संयोग हुआ। अतः पुस्तक-देहसंयोग के प्रति हस्त-पुस्तकसंयोग अनपेक्ष भाव से कारण हो जाता है। इसलिए हस्त-पुस्तक संयोग उक्त कर्म-निर्वचन के अनुसार कर्म कहलाने का अधिकारी है। इसी प्रकार विभागज विभाग-स्थल में प्रथम कारण-भूत विभाग में भी कर्म की आपत्ति होती है। क्योंकि देह-पुस्तकविभाग के प्रति हस्त-पुस्तक विभाग अनपेक्ष भाव से कारण है।

इसका उत्तर यह है कि "संयोग और विभाग दोनों के प्रति जो अनपेक्ष भाव से कारण हो वह कर्म है" इतना कह देने से ही उक्त आपत्ति का वारण हो जायगा। क्योंकि हस्त-पुस्तक-संयोग से देह और पुस्तक का संयोग होता है। यहाँ प्रथम संयोग अर्थात् हाथ और पुस्तक का संयोग केवल देह-पुस्तक-संयोग के प्रति ही कारण होता है किसी विभाग के प्रति नहीं। अतः वह संयोग और विभाग इन दोनों के प्रति कारण नहीं हुआ। इसी प्रकार हस्त-पुस्तक-विभाग से देह-पुस्तक-विभाग की उत्पत्ति में प्रथम उत्पन्न होनेवाला हस्त-पुस्तकविभाग केवल देह-पुस्तकविभाग के प्रति कारण होता है। किसी संयोग के प्रति नहीं। जब कि कर्म की परिभाषा में कह दिया गया है कि "जो संयोग और विभाग दोनों के प्रति कारण हो।"

विषय गम्भीर होने के कारण थोड़ा और विस्तारपूर्वक समझा जाय। विभागज विभाग दो प्रकार का होता है, यथा कारणमात्र-विभागजन्य और कारणाकारण-

विभागजन्य । प्रथम, जैसे—एक पट के प्रति कारण होने वाले दो तन्तुओं में परस्पर विभाग होने से उन तन्तुओं के माय होने वाला आकाश का विभाग । और द्वितीय, जैसे पूर्वप्रदर्शित हस्त-पुस्तक-विभाग से होने वाला देह-पुस्तक विभाग । (इनका परिचय गुण-निरूपण में दिया जा चुका है ।) इन दोनों विभागों के अन्दर तन्तु-तन्तु-विभाग द्वारा तन्तु-आकाश-विभाग के स्थल में प्रथम तन्तु-तन्तु का विभाग द्वितीय तन्तु-आकाश-विभाग के प्रति कारण तो है, किन्तु अनपेक्ष भाव से नहीं । क्योंकि पूर्ववर्ती तन्तु-तन्तु विभाग तब तक उत्तरवर्ती 'तन्तु-आकाश-विभाग' को नहीं पंदा करता, जब तक बीच में किसी अन्य भौतिक वस्तु के साथ होने वाले सयोगम्बन्ध उत्तर सयोग को उत्पन्न न कर लें । क्योंकि सयोग और विभाग दोनों ही एक क्रिया से उत्पन्न होते हैं, इसलिए उत्तर सयोग उसके लिए अन्तरंग पड़ता है । अन्तरंग और बहिरंग में अन्तरंग का प्राथम्य लोकमिद है । अतः यह 'तन्तु-तन्तु-विभाग' तन्तु-आकाश-विभाग को उत्पन्न करने में निरपेक्ष भाव से कारण नहीं होता । इस तरह तन्तु-तन्तु-विभाग में कर्मता की आपत्ति नहीं होती ।

इसी प्रकार कारणमात्र-सयोगज सयोग-स्थल में प्रथम सयोग में कर्मता की आपत्ति का वारण समझना चाहिए । वहाँ भी प्रश्न यह है कि किसी पट के प्रति कारण होने वाले दो तन्तुओं में विभाग होने से "तन्तु-आकाश-विभाग" उत्पन्न होता है । उसी प्रकार पट के प्रति कारण होने वाले दो तन्तुओं में परस्पर सयोग होने पर पट में कुछ विलक्षण "तन्तु-आकाश-सयोग" भी अवश्य होता है । ऐसी परिस्थिति में प्राथमिक "तन्तु तन्तु संयोग" में कर्मता की आपत्ति हो जाती है । क्योंकि सयोग-विभाग के प्रति कारण जो हो, वही है "कर्म", इस पूर्वोक्त कर्मनिबन्धन के अनुसार उक्त "तन्तु-तन्तु-संयोग" भी परवर्ती तन्तु-आकाश-सयोग के प्रति कारण होता है । जब तक "तन्तु-तन्तु-संयोग" नहीं होता तब तक पूर्ववर्ती तन्तु-आकाश-सयोग से विलक्षण, अन्य "तन्तु आकाश सयोग" नहीं हो सकता । सुतरा इस विलक्षण परवर्ती "तन्तु-आकाश-संयोग" स्वरूप, कारणमात्र "सयोगज सयोग" के प्रति, कारण होने में, "कारणकारण संयोग" स्वरूप "तन्तु-तन्तु सयोग" में कर्मता की आपत्ति दुनिवार हो जाती है । इसका भी उत्तर नहीं समझना चाहिए कि तन्तु-तन्तु-सयोग तन्तु-आकाश-संयोग के प्रति कारण तो होता है किन्तु अनपेक्ष भाव से नहीं । क्योंकि तन्तु-तन्तु-संयोग के अव्यवहित परक्षण में पट द्रव्य की उत्पत्ति हो चुकी है, तब तन्तु-आकाश-संयोग उत्पन्न होता है । क्योंकि पट द्रव्य की उत्पत्ति अन्तरंग कार्य है जब तक वह नहीं हो जाय, तब तक बहिरंग कार्य होने के कारण "तन्तु-आकाश-सयोग" नहीं उत्पन्न हो सकता ।

इतने विवेचन के अनन्तर भी एक विचारणीय विषय अवशिष्ट है। कारण-मात्र-विभागज विभाग और कारणमात्र-संयोगज संयोग के स्थल में प्रथम विभाग और प्रथम संयोग में कर्मता की आपत्ति तो कर्म के निर्वचन में “अनुपेक्षित भाव से” इतना और जोड़ देने से वारित हो जाती है। परन्तु कारणाकारण-विभागज विभाग एवं कारणाकारण-संयोगज संयोग-स्थल में प्रथम विभाग और प्रथम संयोग कर्म कहलाने के अधिकारी हो जाते हैं। क्योंकि ये दोनों कार्यमत परवर्ती विभाग और संयोग के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण हैं। उदाहरण यथा—कोई पुस्तक लेने की इच्छा से हाथ बड़ाया गया। हाथ उस पुस्तक से जुट गया। यह पुस्तक और हाथ का जुटना कारणाकारण-संयोग है। क्योंकि इस संयोग में हाथ देह के प्रति अवयव (अंश)-रूप से कारण है और पुस्तक है उक्त देह के प्रति अकारण। अतः इन दोनों का जुटना, कारणाकारण-संयोग है। इसके होते ही अव्यवहित-उत्तर-क्षण में उक्त संयोगस्वरूप कारण से देह और पुस्तक का संयोगस्वरूप कार्याकार्य-संयोग उत्पन्न हो जाता है। इसी प्रकार उक्त परिस्थिति के अनन्तर यदि वह पुस्तक अपेक्षित माध्यम नहीं हुई तो हाथ उसे छोड़कर हटता है, जिससे हाथ का उस पुस्तक में विभाग उत्पन्न होता है। वह विभाग कारणाकारण-विभाग कहलाता है। क्योंकि हाथ देह का कारण और पुस्तक उस देह का अकारण है। अतः दोनों का विभाग कारणाकारण-विभाग है। इसके तुरन्त अव्यवहित उत्तर क्षण में और किसी की अपेक्षा न करते हुए “देह पुस्तक विभाग” स्वरूप कार्याकार्य-विभाग उत्पन्न होता है। इसे कार्याकार्य विभाग इसलिए कहा जाता है कि देह हाथ का कार्य और पुस्तक अकार्य है, इन दोनों का यह विभाग है। हस्तपुस्तकसंयोग और देहपुस्तकसंयोग एक वस्तु नहीं तथा हस्तपुस्तकविभाग और देहपुस्तकविभाग एक वस्तु नहीं, अपितु कार्य-कारणभावपन्न दो वस्तु हैं। इस वस्तुस्थिति के प्रदर्शन से स्पष्ट हो जाता है कि हस्तपुस्तकसंयोग देहपुस्तक-संयोग के प्रति और हस्तपुस्तकविभाग देहपुस्तकविभाग के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण होने हैं। अतः “संयोग-विभाग के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण होने वाला कर्म है” इस निर्वचन के अनुसार देहपुस्तकसंयोग के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण हस्त-पुस्तकसंयोग, और देहपुस्तकविभाग के प्रति कारण हस्तपुस्तकविभाग कर्म कहे जाने चाहिए।

इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार है—कर्म की परिभाषा ऐसी समझनी चाहिए कि “संयोग और विभाग दोनों के प्रति जो अनपेक्ष भाव से कारण हो वह कर्म है”। इस निर्वचन से उपर्युक्त प्रश्न हल हो जाता है। क्योंकि हस्तपुस्तकसंयोग केवल देह-पुस्तकसंयोग के प्रति कारण होता है, किसी विभाग के प्रति कारण नहीं होता। वह

संयोग, विभाग दोनों के प्रति कारण नहीं बन सका। इसी प्रकार हस्तपुस्तक-विभाग केवल देहपुस्तक-विभाग के प्रति कारण है किसी संयोग के प्रति नहीं। वह भी संयोग और विभाग दोनों के प्रति कारण नहीं बन सका। अतः ये दोनों ब्रह्म कहलाने के अधिकारी नहीं होने हैं।

यद्यपि वर्तमान निर्वचन के अनुसंग कर्म की परिभाषा में “अनपेक्ष भाव में” उभ अंग का वह प्रयोजन नहीं रह जाता जो कि यहां कुछ पहले बतलाया गया है। क्योंकि उभका अभिप्रेत तन्तु-तन्तु-विभाग तन्तु-आकाश-विभाग के प्रति ही कारण होता है, किसी संयोग के प्रति नहीं। तन्तु-तन्तु-संयोग तन्तु-आकाश-संयोग का ही उत्पन्न कर्ता है, किसी विभाग को नहीं। गहरा निर्वचन में कहा जा रहा है कि संयोग और विभाग दोनों के प्रति कारण होनेवाला कर्म है। अतः “अनपेक्ष भाव में” इतना अंग न कहने पर भी “तन्तु-तन्तु-संयोग” और “तन्तु-तन्तु-विभाग” कर्म नहीं कहे जायेंगे। माराष्ट्र यह कि “संयोग और विभाग दोनों के प्रति कारण होनेवाली वस्तु कर्म है” इतना ही कर्म का निर्वचन किया जा सकता है। तथापि काल और ईश्वर इन दो द्रव्यों में तथा ईश्वर की इच्छा, अदृष्ट आदि गुणों में कर्मता की आपत्ति के कारणार्थ कर्म की उक्त परिभाषा में “अनपेक्ष भाव में” यह अंग जोड़ना आवश्यक है। क्योंकि वे किसी भी कार्य के प्रति लोकमिद दृष्ट कारणों के महारे ही कारण होते हैं, “अनपेक्ष भाव में” नहीं।

इस परिभाषा में “अनपेक्ष भाव में” इसके बदले यह कहा जाय कि “संयोग और विभाग दोनों के प्रति असमवायी कारण होने वाली वस्तु कर्म है”, तो इस लघु निर्वचन से भी ईश्वर आदि में कर्मता की आपत्ति वारित हो जाती है। क्योंकि ईश्वर आदि सभी कार्यों के प्रति निमित्त कारण होने हैं, असमवायी कारण नहीं। ‘असमवायी कारण’ के अभिप्राय में ही प्राचीन पदार्थशास्त्रियों ने कर्म के निर्वचन में “अनपेक्षित भाव से” इस अंश का समावेश किया है। समवायी, असमवायी और निमित्त इन तीनों कारणों के बीच असमवायी कारण ही अनपेक्ष भाव से कारण होता है। अतः यह कर्म का निर्वचन अब स्थिर रहा कि “संयोग और विभाग इन दोनों के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण होनेवाली वस्तु कर्म है।” पाठक अब कर्म के निर्वचन को मली भांति पहचान गये होंगे। क्योंकि हिलना, डोलना, उठना, बैठना; किसी प्रकार का भी कर्म होने पर किसी से विभाग और किसी से संयोग अवश्य होता है। अतः उक्त हिलना-डोलना आदि सारी क्रियाएँ कर्म कहलाती हैं। इसी प्रकार संसार की प्रत्येक क्रिया को कर्म समझना चाहिए।

## कर्म की विशेषता

कर्म की यह सर्वाधिक विशेषता है कि जो व्यक्ति जितना अधिक इसका परिचय प्राप्त करता है वह उतना ही अधिक चतुर, जानी एवं अधिक फल का उपमांशता माना जाता है। जो जितना अधिक काम करना जानता है, लोक में वह उतना ही अधिक प्रशंसा का पात्र होता है। यदि यह पृष्ट जाय कि परमेश्वर सब में यश बनाते हैं ? तो इसका उत्तर यही होगा कि वह इस विशाल विश्व की रचना के अनुकूल अमंश परमाणुओं की क्रिया-परम्परा को जानने हुए अपनी इच्छा के अनुरूप उनका उपयोग कर इस कम्पनानीत विश्व की उत्पत्ति, स्थिति तथा लय करता है। इसमें स्पष्ट है कि दूसरों की तो जान ही क्या, परमेश्वर का परमेश्वरत्व (महत्त्व) भी कर्म पदार्थ के ऊपर आधारित है। ममार में जो प्रत्येक पदार्थ विलक्षण, मित्र दिखाई देता है, उसके तात्त्विक भेद का नियामक मूलतः कर्म ही होता है। यथा—गुम्हार एक ही मृत्पिण्ड से कमल, छोटे-बड़े नाना आकार प्रकार के वस्तुओं का निर्माण करता है। सभी वस्तुओं का उपादान मिट्टी एक ही रहती है। फिर आकारभेद क्यों होता है ? दर्शनभेद क्यों होता है ? कार्यभेद क्यों होता है ? उत्तर यही है कि वस्तुओं के प्रति उपादान होनेवाली मिट्टी के अवयवों में विलक्षण कर्म होने हैं, फलतः अवयवों का संयोग विलक्षण होने से उनके आकार अलग-अलग हो जाते हैं। इसका सरल अर्थ यह है कि जिस समय मिट्टी में छोटा वस्तु बनाया गया, तब जो मिट्टी के अवयवों में कम्पनस्वरूप कर्म हुआ था, उसे तोड़कर उसी मिट्टी में फिर जत बड़ा वस्तु बनाया गया, उस समय मिट्टी के अवयवों में कम्पनस्वरूप कर्म पहले से अन्य प्रकार का हुआ। इस प्रकार कम्पन के वैलक्षण्य में अवयवों के संयोग में वैलक्षण्य हुआ, जिससे वस्तु परस्पर भिन्न हो गये।

यदि गम्भीर विचार करके देखा जाय तो परस्पर में मतभेद रखनेवाले समस्त दार्शनिक सिद्धान्त कर्म-पदार्थ सम्बन्धी स्वरूप के वैमत्य पर आधारित हैं। यह सुनकर लोगों को आश्चर्य होगा पर वस्तुस्थिति ऐसी ही है। सर्वप्रथम दर्शनों का विभाजन द्वैत और अद्वैत रूप में ही किया जा सकता है। दोनों के अन्दर अद्वैतवाद दो प्रकार का होता है; नित्य विज्ञानाद्वैत और दृग्माद्वैत। ये दोनों तत्त्वतः अज्ञातवादी हैं। किसी प्रकार की क्रिया मानने पर अज्ञातवाद नहीं हो सकता। अतः ये दोनों ही किसी प्रकार की क्रिया नहीं मानते। द्वैतवादी चाहे परिणामवादी हों या आरम्भवादी, दोनों क्रिया को तात्त्विक वस्तु अवश्य मानते हैं। इसी आधार पर उनका 'ज्ञातवाद' ठहर सकता है। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि द्वैत और अद्वैतवादियों के मतभेद का साधक 'कर्म' है। इसी प्रकार अद्वैतवाद को उक्त दो भेदों में विभक्त

करने का श्रेय कर्म पदार्थ को ही है। निम्न विज्ञानाद्वैत मत में कर्म अनास्तित्वक होने पर भी अमल्य नहीं माना जाता। इस मत में मल्य पारमार्थिक, व्यावहारिक जोर प्रातिभासिक रूप में तीन प्रकार का है, इसलिए अनादि अनुभवमिद्व परिणामी, परिणामन और परिणाम का व्यावहारिक मल्य माना जाता है। मूलरूप परिणामन रूप कर्म व्यावहारिक मल्य होता है अमल्य नहीं। किन्तु मूलवाद्वैतवाद में मल्य का कोई विनाश न होने के कारण कर्म निःस्पृह, अमल्य है। अतः पद अद्वैत मत में इस मत में कर्म-स्पृह ही विनाशगता स्पष्ट है।

द्वैतवाद में परिणामवाद, आरम्भवाद, अनुभववाद, उभयवाद, चार भाग है। इस विभाजन के मूल में भी 'कर्म' मल्यही मत-वैरम्य ही काम करता है। क्योंकि एक मत कर्म को परिणामन-स्वरूप मानता है, आरम्भ अर्थात् उत्पत्ति-रूप नहीं। किन्तु दूसरे लोग ठीक इसके विरुद्ध आरम्भ अर्थात् उत्पत्ति के मूलभूत कल्पन को ही कर्म मानते हैं, परिणाम को नहीं। अनुभववादी है शून्याद्वैतवादी के अतिरिक्त सौत्रान्तिक, वैशेषिक तथा योगाचार। गम्भीर चिन्तन में प्रवीण होता है कि ये तीनों केवल नाश को कर्म मानते हैं। इनका दृष्टिकोण यह मालूम होता है कि पूर्व स्वप्न के विनाश में उत्तर स्वप्न की उत्पत्ति क्या होगी? घट की उत्पत्ति मृत्पिण्ड के ध्वंस के अतिरिक्त और क्या है? अतः नाश ही कर्म है, जो प्रतिक्षण हुआ करता है। उसे ही कोई उत्पाद भी कह देता है। जैसे गमनशील व्यक्ति के गमन को लक्ष्य कर कोई कहता है कि अनुक व्यक्ति जाता है, कोई कहता है कि अनुक व्यक्ति आता है। आरम्भ और परिणाम को अस्वीकार करने के कारण इन तीनों मतों को अनुभववादी कहना स्वामाधिक है।

किन्तु तीनों के एक वर्गीय होने पर भी परस्पर अलग होने में कर्म का ही विशेष हाथ है, यथा योगाचार के मत में नाशस्वरूप कर्म मूल-निरूप विज्ञान का आकार होता है अतिरिक्त कुछ नहीं; अन्यथा विज्ञानाद्वैतवाद का त्याग करना होगा। इस मत का अद्वैत मत में समावेश इसलिए नहीं माना जा सकता कि यहाँ शरीर-भेद में नहीं अपितु एक ही शरीर में क्षणिक विज्ञानों की एक सन्तति अर्थात् प्रवाह माना जाता है। अतः इस मत को सजातीय अद्वैतवादी कहना होगा। जो भी कुछ हो, यह मानना ही होगा कि इस मत में विज्ञान-वाह्य पदार्थ न मानने के कारण प्रतिक्षण होनेवाला विज्ञान का नाश भी तत्त्वतः विज्ञान-वाह्य वस्तु नहीं किन्तु विज्ञान का ही आकार होता है। सौत्रान्तिक और वैशेषिक बाह्यवास्तववादी हैं; वे विज्ञान-वाह्य मोक्षिक परमाणुपुञ्ज के समान, उसके प्रतिक्षण होनेवाले विनाश को भी वास्तविक; अतार्थिक नहीं वलिक तात्त्विक ही मानते हैं। इस प्रकार कर्म के

सम्बन्ध में योगाचार के मत से इन दोनों का स्पष्ट पार्यन्त है। योगाचार के मत को अद्वैतमत इसलिए नहीं कहा जा सकता कि इस मत में दार्शनिक विज्ञानों की धारा स्वीकृत होने के कारण सजातीय द्वैत का स्वीकरण अनिवार्य हो जाता है। दार्शनिक विज्ञानों से अनिश्चित वाह्य वस्तुओं की मत्ता न मानने के कारण कथञ्चित् लोग इसे दार्शनिक-विज्ञानद्वैतवाद कह दिया करते हैं।

सौप्रान्तिक और वैभाषिक मतों का पार्यन्त कर्म के आधार पर यों है कि एक के मत में विज्ञान-वाह्य पुञ्जात्मक वस्तुओं का प्रत्यक्ष स्वीकृत होने के कारण उन वस्तुओं का नाशात्मक कर्म भी प्रत्यक्ष भिन्न होता है। परन्तु दूसरे मत में विज्ञान-वाह्य वस्तुओं का अनुमान मात्र होने के कारण उनका नाम भी अनुमानगम्य होता है, प्रत्यक्षगम्य नहीं।

जैन मत कर्म-स्वरूप के बलक्षण के आधार पर अन्य मतों से इस प्रकार पृथक् होता है कि जहाँ आरम्भवादी परिणमनस्वरूप कर्म नहीं मानते और परिणामवादी आरम्भात्मक कर्म नहीं मानते, वहाँ जैन मत सर्वत्र अनेकान्तवादी होने के कारण कथञ्चित् आरम्भ मानता है और कथञ्चित् परिणमन भी। इस प्रकार दो प्रकार के कर्म मानने के कारण यह आरम्भ-परिणाम—उभयवादी बनकर अन्य दार्शनिक मतों से अलग हो जाता है।

साध्य और योग दर्शन परिणामवादी हैं, आरम्भवादी नहीं। तथापि पृथक्-पृथक् कर्मस्वरूप मानने के आधार पर इन दोनों को एक-दूसरे से अलग इस तरह किया जा सकता है कि जहाँ साध्य परिणमन स्वरूप क्रिया को केवल जड़ के अधीन मानता है अर्थात् परिणमन में प्रकृति का स्वातन्त्र्य मानता है, जीव अथवा परमेश्वर की अधीनता नहीं मानता; वहाँ योग दर्शन इससे सहमत न होकर सत्त्व, रज और तम-स्वरूप त्रिगुणात्मक प्रकृति के परिणमन को पूर्ण रूप से परमेश्वर के अधीन मानता है।

न्याय, वैशेषिक और मीमांसा दर्शन यद्यपि परिणाम के अस्वीकार और आरम्भ की स्वीकृति के विषय में एकमत है, क्योंकि स्पन्दात्मक कर्म तीनों के मत में अतिप्रिय वस्तु है; तथापि कर्मस्वरूप बलक्षण मानने के आधार पर तीनों एक-दूसरे से पृथक् हैं। क्योंकि नैयायिक पाकज रूप-रस आदि के उत्पत्ति-स्थल में परमाणु पर्यन्त का भंग न मानने के कारण परमाणु पर्यन्त अवयवों में कर्म नहीं मानते। वैशेषिक लोग परमाणु पर्यन्त का भंग मानने के कारण परमाणु पर्यन्त में पूर्वं द्रव्य के नाशानुकूल और परवर्ती पक्व घट आदि द्रव्यों के उत्पादानुकूल कर्म अनिवार्य समझते हैं।

मीमांसा दर्शन इन दोनों से इसलिए अलग हो जाता है कि न्याय और वैशेषिक

जहाँ महाप्रलय स्वीकार करने के कारण कभी अत्यन्त कर्म-गहन काल भी मानने हैं; वहाँ भीमासा दर्शन मृष्टि को अनादि और अनन्त मानने के कारण कर्म को सदा रहने वाला मानता है। साथ ही न्याय-वैशेषिक दर्शन जहाँ प्रत्येक वाक्य के शाब्दबोध में कर्ता को मुख्य बनाकर क्रिया का बोध गौण अर्थात् विशेषण रूप में करने हैं, वहाँ भीमासा दर्शन ठीक इसके विपरीत कर्ता को गौण अर्थात् विशेषण बनाकर उसके विशेष्य अर्थात् प्रधान रूप में क्रिया का बोध करना है। जैसे—न्याय-वैशेषिक मत में “राम जाता है” इस वाक्य का अर्थ यह होता है कि “वर्तमान कालिक गमन क्रिया का आश्रय राम।” भीमासा मत में उक्त वाक्य का अर्थ यह होता है कि “वर्तमान कालिक रामकर्तृक गमन।”

इस प्रकार विचार करने पर यह स्पष्ट होता है कि कर्म में ही ऐसी विशेषता है कि वह अपनी विलक्षणता के आधार पर सभी आस्तिक और नास्तिक दर्शनों का पार्यवय-सम्पादन करता है।

ऋतु परिवर्तन भी कर्म का एक विशेष कार्य है। प्रत्येक प्राणी यह अनुभव करता है कि समानकालिक व्यवधान के पश्चात् सर्दी गरमी आदि विभिन्न प्रकार की भौतिक परिस्थितियाँ क्रमशः आती रहती हैं। इन भौतिक परिस्थितियों का ही नाम है “ऋतु-परिवर्तन”, जिसका कारण मूलतः कर्म है। क्योंकि जब हिमात्मक जलीय कणों की गति अधिक हो जाती है, तो सर्दी होती है। जब इसी प्रकार तैजस कण अधिक मात्रा में गतिशील होते हैं तब गरमी हो जाती है। जलीय या तैजस कणों का गतिशील होना एक प्रकार का कर्म ही है। अतः ऋतुपरिवर्तन भी कर्म का ही परिचायक है। यद्यपि वसन्त आदि ऋतुएँ छः मानी जाती हैं परन्तु विचार कर देखा जाय तो गरमी और सर्दी दो ही ऋतु हैं। दोनों के अन्दर एक-एक ‘त्रिक’ अर्थात् तीन की समष्टि है। इस प्रकार दोनों त्रिकों की मिलित सख्या छ हो जाती है। इसलिए वर्ष को उत्तरायण तथा दक्षिणायन दो भागों में भी विभक्त किया जाता है और इस विभाजन का मूल सूर्य की गति है। क्योंकि जब आग्नेय कोणामिमुख सूर्योदय होता है तो दिन छोटे होते हैं, तब उन छः मासों का काल दक्षिणायन कहलाता है; और सूर्योदय जब ईशान कोणामिमुख होता है, तब दिन बड़े होते हैं और इन छः महीनों का काल उत्तरायण कहलाता है। अतः यह स्पष्ट है कि ऋतुओं का विभाजन मूर्त-गति एवं जलीय शीत कणों तथा तैजस कणों के स्थानान्तरण वाली गति पर अवलम्बित है। इस प्रकार ऋतु का विभाजन उस विभिन्न आणविक परिस्थिति को मानना पड़ेगा जो भौतिक अणुओं के परिस्पन्दात्मक कर्म के अतिरिक्त और कुछ हो ही नहीं सकती।



## परिणमन भी परिस्पन्द ही

अनेक जगह 'कर्म' के विशेषण रूप में 'स्पन्दोत्पत्तिक', 'परिस्पन्दोत्पत्तिक' आदि शब्दों का प्रयोग किया जाता है, इसका अर्थ यह नहीं है कि स्पन्द के अतिरिक्त कोई अलग परिणमनस्वरूप भी कर्म होता है, किन्तु यह आशय है कि सभी तरह के कर्म अर्थात् परिणमन स्पन्द ही हैं। परिणामवाद के सम्वन्ध में यह अच्छी तरह समझ लेना चाहिए कि परिणमन कोई स्पन्द में अतिरिक्त कर्म नहीं, यह भी कम्पनात्मक ही है। परिणामवादियों के लिए सर्वाधिक सुन्दर परिणमन का उदाहरण है तरंग दूध या जल का जमकर दही या बरफ बन जाना। ये मानते हैं कि दूध और जल के अवयव परस्पर संयुक्त हो जाते हैं, सावधानतापूर्वक देखते हुए भी कोई उनमें किसी आगन्तुक कारण को नहीं देखता जिससे यह कहा जाय कि इस कारण से यही दही और बरफ का आरम्भ हुआ है। उनमें कोई नवीन संयोग नहीं होता है जिसके लिए उनके अध्ययात्मक कर्णों में नवीन कम्पनात्मक कर्म माना जाय। मूत्रां यह मानना होगा कि वह आरम्भ का ध्वज बिल्कुल नहीं है, आरम्भवादी भी वहाँ आरम्भ नहीं कह सकते। उन्हें वहाँ परिणमन नामक स्पन्दोत्पत्तिक व्यापार मानना होगा। इसलिए अन्य स्थलों में भी परिणमन ही मान लेना चाहिए, आरम्भ नहीं। आरम्भ नहीं मानने का अर्थ है परिस्पन्दोत्पत्तिक कर्म नहीं मानना।

परन्तु गम्भीर भाव से विचार करने पर वहाँ भी अवयवों में कम्पनात्मक कर्म मानना होगा। क्योंकि यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि दही होने से पहले दूध अपने आश्रय पात्र के जितने स्थान को घेरता है, जम जाने पर दही उस पात्र के उतने स्थान को नहीं घेरता। किसी पात्र में दही जमाने के लिए हम पूर्ण रूप से दूध भर देते हैं, फिर भी जमकर दही हो जाने पर वह पात्र ऊपर से कुछ खाली हो जाता है। अतः यह मानना होगा कि दुग्धावस्था में जो अवयवों के संयोग थे, अब दही हो जाने पर वे संयोग नहीं रहे। अब उन संयोगों से विलक्षण अवयवों के संयोग हो गये हैं। पहले के संयोग विरल थे बाद के संयोग घन हैं। ऐसा न माना जाय तो दूध की स्थिति में भी काठिन्य की और दही की स्थिति में तरलता की प्रतीति होनी चाहिए। अतः यह भी मानना ही होगा कि विभिन्न प्रकार के संयोगों के लिए अवयवों में कम्पन भी अलग-अलग होते हैं, जिनसे संयुक्त होकर दूध से भिन्न दही बन जाता है। सुतरा दही या बरफ के उदाहरण में वस्तु का परिणाम न होकर आरम्भ ही होता है। जैसे कि रूई जब तक धुनी नहीं जाती तब तक बृहदाकार रूप से वह नहीं देखी जाती और धुनी हुई रूई जब तक किसी गुस्तर वस्तु से दबायी नहीं जाती तब तक वह छोटे परिमाण में नहीं देखी जाती। उसमें कोई अन्य अवयव बाहर से नहीं आते, उन्हीं अवयवों में नवीन

कम्पनात्मक कर्म होता है और नवीन संयोगों के कारण उन्हीं अवयवों के होने हुए भी परिमाण बदल जाता है। घुनने समय रूई के अवयवों में कम्पन स्पष्ट दिखाई देता है। कम्पन में पूर्ववर्ती और उसके फलस्वरूप परवर्ती परिमाण अलग-अलग होते हैं, यह भी प्रत्यक्ष सिद्ध है। बिना आश्रय नष्ट हुए परिमाण-गुण कभी नष्ट नहीं होता और नवीन वस्तु बने बिना नवीन परिमाण उत्पन्न भी नहीं होता; यह गुण-निरूपण में बतलाया जा चुका है। ऐसी परिस्थिति में यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि बिना घुनी और घुनी हुई रूई एक वस्तु नहीं, दो वस्तु है। जब घुनी हुई रूई में इस प्रकार आरम्भवाद मिट्ट हो गया तो दूध से अलग दही और जल में अलग बरफ की उत्पत्ति होने में कोई संदेह नहीं रह जाता। अतः ऐसा कोई भी उदाहरण उपस्थित नहीं किया जा सकता जहाँ आरम्भवाद से आक्रान्त न होने के कारण तदतिरिक्त परिणामवाद दिखाया जा सके। इसलिए यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि परिणामन कोई आरम्भ से अतिरिक्त व्यापार नहीं, अपितु आरम्भ का ही एक भेद है। भेद कहने का तात्पर्य यह है कि जहाँ उत्पाद्य द्रव्य के उत्पादक अवयवों में होनेवाली क्रिया अस्पष्ट होनी है वहाँ लोग द्रव्यागम को परिणामन कह देते हैं।

आरम्भण और परिणमन में अन्तर यह है कि किसी वस्तु की उत्पत्ति के अनुकूल क्रिया-सन्तान के अन्दर प्रथम-क्रिया 'आरम्भ' कहलाती है, और प्रथम से लेकर उस वस्तु की उत्पत्ति के अव्यवहित पूर्व क्षण पर्यन्त होनेवाली अन्तिम क्रिया तक का क्रिया-सन्तान 'परिणमन' कहलाता है।

**उत्पत्ति और नाश कर्म नहीं**

कुछ लोग किसी भी वस्तु की उत्पत्ति को परिस्पन्द रूप कर्म समझते हैं। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। उत्पत्ति परिस्पन्द नहीं है, किन्तु वह प्रथम क्षण के साथ होनेवाला उस वस्तु का सम्बन्ध मात्र है जिसे कि उत्पत्ति कहा जाता है। उदाहरण के द्वारा उसे इस प्रकार समझ सकते हैं, यथा जिन तन्तुओं में कपड़े की उत्पत्ति होने वाली है उनमें परिस्पन्दात्मक कर्म उत्पन्न होने से तन्तुओं का परस्पर संयोग होता है, उसके अव्यवहित उत्तर क्षण में कपड़े की उत्पत्ति होता है। अर्थात् कपड़े के माय उक्त क्षण का सम्बन्ध होता है। सारांश यह हुआ कि किसी भी अन्य वस्तु के अस्तित्व-काल रूप से ज्ञायमान क्षणों के अन्दर सर्वप्रथम क्षण के साथ जो उस वस्तु का सम्बन्ध होता है वही उस वस्तु की उत्पत्ति है। इसी ही उत्पाद आदि शब्दों से भी कहा जाता है। उस क्षण के साथ होनेवाला उस वस्तु का वह सम्बन्ध चलन रूप नहीं जिसमें उसे कर्म या क्रिया कहा जाय।

लोक में माघारणतया उत्पत्ति को क्रिया समझने का कारण यह है कि उक्त

प्रथम क्षण के साथ वस्तु का सम्बन्ध तब तक नहीं हो सकता जब तक उस उत्पाद्य वस्तु के अवयवों में चलनात्मक कर्म नहीं होता। फलतः उसके मूल में क्रिया का होना आवश्यक होने के कारण लोग उस प्रथम क्षण के साथ होनेवाली सम्बन्ध-स्वरूप उत्पत्ति को भी कर्म समझ लेते हैं।

इसी प्रकार किसी वस्तु के नाश को भी क्रिया समझना मूल है। वह क्रिया नहीं किन्तु एक प्रकार का अभाव है। इसका विनोद रूप से विवेचन अभाव पदार्थ के विवेचन के अवसर पर किया जायगा। उत्पत्ति के समान किसी वस्तु का विनाश भी तब तक नहीं होता जब तक उस वस्तु के अवयवों में विभाग के अनुगूल कम्पन नहीं होता। अतः नाश को भी कर्ममूलक होने के कारण लोग क्रिया समझने की मूल करते हैं।

### छः प्रकार के भाव-विकार

कुछ लोग जन्म वस्तुओं में क्रमशः छः प्रकार के भावात्मक अर्थात् क्रियात्मक विकार या अवस्था मानते हैं, यथा (१) उत्पत्ति, (२) स्थिति, (३) वृद्धि, (४) परिणाम, (५) अपक्षय और (६) नाश। उनका कहना यह है कि किसी भी जन्म वस्तु में ये छः प्रकार की क्रियाएँ अवश्य होती हैं। उदाहरण के लिए शरीर को ही ले लिया जाय। प्रथमतः उसका जन्म अर्थात् उत्पत्ति होती है। फिर वह स्थिर—सत्ताशील होता है अर्थात् उसमें स्थिति की क्रिया होती है, फिर वह बड़ता अर्थात् उसमें वृद्धि-क्रिया होती है। अनन्तर उसमें वृद्धि की पराकाष्ठास्वरूप परिणति अर्थात् परिपक्वता होती है, जब कि उस क्रिया के कारण वह परिणत अर्थात् परिपक्व कहलाता है। इसके बाद उसमें अपक्षय अर्थात् ह्रास शुरू हो जाता है, अनन्तर नाश हो जाता है, वह मर जाता है। यह प्रत्यक्ष सिद्ध है। विचार करके देखने पर छोटी से लेकर बड़ी-से-बड़ी जन्म वस्तु में ये छः प्रकार की क्रियाएँ मान्य हैं। परन्तु गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर यह कथन युक्त नहीं प्रतीत होता। क्योंकि प्रथमतः उक्त छः विकारों को (१) उत्पत्ति, (२) स्थिति और (३) नाश में ही गतार्थ कर सकते हैं। वृद्धि या परिणाम तब तक कभी नहीं हो सकता जब तक उसके आश्रय रूप से अभिप्रेत वस्तु के अवयवों में संयोगानुकूल क्रिया न हो। ऐसी स्थिति में इन दोनों को अनायास उत्पत्ति के अन्तर्भुक्त किया जा सकता है। इसी प्रकार ह्रास रूप अपक्षय तब तक कभी नहीं हो सकता जब तक उसकी आश्रय रूप वस्तु के अवयवों में विभाग के अनुगूल क्रिया न हो और तत्प्रयुक्त उस वस्तु के आरम्भक प्रावतन संयोग का नाश न हो। आरम्भक संयोग का नाश होने पर उस वस्तु का नाश अवश्यम्भावी होगा। कपड़े के अवयव तन्तुओं को अलग-अलग कर देने पर क्या कभी कपड़ा रह सकता है, नहीं;

उमका नाश होगा ही। अतः अपक्षयस्वरूप ह्याम नाम मे ही अन्तर्भुक्त हो जाना है।

इन तीनों के अन्दर भी उत्पत्ति और नाश दोनों कर्म नहीं है, यह बात अभी धिग्द रूप मे बतलायी जा चुकी है। रही स्थिति, वह भी कर्म नहीं है। क्योंकि किसी जन्म वस्तु की स्थिति उममे होनेवाले "काल-सम्बन्ध" के अनिश्चित और कुछ नहीं होती। अर्थात् प्रथम क्षण और अन्तिम क्षण दोनों को छोड़कर उन के बीच मे होनेवाले एक या एकाधिक क्षणों के साथ तद्वस्तुगत सम्बन्ध को ही उम वस्तु की स्थिति कहने है। प्रथम क्षण वाले सम्बन्ध के समान यह मध्य क्षणों का सम्बन्ध भी चलनात्मक कर्म नहीं हो सकता। अतः स्थिति को क्रिया नहीं कहा जा सकता। मुरा उत छ. प्रकार के भाव-विकारों को कर्म नहीं मानना चाहिए।

**धातवर्ध मात्र कर्म नहीं**

कुछ लोगों का कहना है कि कर्म का आकार उतना सकुचित नहीं मानना चाहिए जितना कि कुछ लोग समझते हैं। उनका धिचार यह है कि जितने भी धातु शब्द हैं, अर्थात् व्यावहारिक शब्दों के अधिषेय्य मूलत्वात्मक शब्द हैं, वे सर्वथा निरवयव होते हैं। जैसे 'भू', 'अम्' आदि सभी संस्कृत धातु क्रियावाची हैं। क्रिया, कर्म, चेष्टा आदि शब्द पर्याय हैं। फलतः यह भिन्न होता है कि सभी धातुओं का अर्थ कर्म है। इन लोगों के कथन का चिन्तन यदि और गम्भीर भाव से किया जाय तो यह प्रकट होता है कि स्फोटात्मक शब्द एक और अव्यय ब्रह्मस्वरूप हैं, जो जगत का मूल कारण हैं। उनी का परिणाम समस्त धातु हैं, जिनका अर्थ सारी क्रियाएँ हैं। शब्द और अर्थ नत्वन भिन्न नहीं अपितु अभिन्न हैं। उन मौलिक धातुओं से ही कुल व्यावहारिक शब्द निष्पन्न होते हैं, जो प्रतीति-मात्र-शरीर, अर्थात् प्रातिमासिक होने के कारण 'प्रत्यय' कहलानेवाले कल्पित शब्दों के साथ उन धातु शब्दों के मयोजन से भिन्न हो जाते हैं। अतः क्रियायक धातु शब्दों से निष्पन्न होने के कारण समग्र व्यावहारिक शब्द क्रियावाचक हैं। मूलतः सभी व्यावहारिक शब्द योगिक हुआ करते हैं। किन्तु निश्चित अर्थों मे अति प्रसिद्ध हो जाने के कारण जब व्यवहर्ता उनके घटक प्रकृति-प्रत्यय के अनु-सन्धान की अपेक्षा न करते हुए उन्हें उपयोग मे लाने लगते हैं तो वे ही शब्द 'खड' हो जाते हैं। इस प्रकार व्यावहारिक शब्द मूलतः क्रियायक धातु से निष्पन्न होने के कारण क्रियावाचक हैं। उनके अर्थ क्रियाएँ हैं। इस प्रकार उम स्फोटात्मक निरवयव एक शब्द-ब्रह्म का कार्य समग्र जगत व्यवहारदृष्टि से क्रिया अर्थात् कर्म है। इस रीति से उपादान-उपादेय के सजातीयतामूलक अमेद के कारण समग्र जगत् सर्वमूलमूत स्फोटात्मक ब्रह्म से अभिन्न है। इसलिए शब्दाद्वैतवाद मुमंगत है।

यही कारण है कि ये शब्दाद्वैतवादी "सत्" रूप से लोक-व्यवहृत द्रव्य, गुण

और कर्म इन तीनों के बीच ध्यावहारिक दृष्टि से द्रव्य और गुण का तो परस्पर में भेद मानते हैं, किन्तु चलनात्मक क्रिया को अतिरिक्त नहीं मानते; कहते हैं कि वह गुण ही है। अभिप्राय यह है कि मूलभूत स्फोटोत्पन्न शब्द जो कि ब्रह्म है, सबका उपादान होने के कारण वही द्रव्य अर्थात् मुख्य है और अन्य सभी उसकी अभेदा से अप्रधान हो जाने के कारण गुण है। सुतरा द्रव्य और गुण के अतिरिक्त तीसरा सत् तत्त्व अलग नहीं है। उक्त विचार के अनुसार सभी द्रव्य और गुण क्रिया हो जाते हैं। अतः इस मत में अलग प्रधान रूप से कर्म का उल्लेख ठीक ही अनुचित हो जाता है, अस्तु।

यह मत इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि अस्तिकों का कोई भी अद्वैतवादी विचार वेद के प्रमाण से ही सिद्ध होता है, क्योंकि अन्य प्रमाण, विशेषतः प्रत्यक्ष उसका बाधक है। और वेद उस अद्वैत तत्त्व को "अ-शब्द" अर्थात् शब्द से अन्य बतलाता है, शब्दस्वरूप नहीं। स्फोटोत्पन्न शब्द का खड्ग गुण-निरूपण में किया जा चुका है। मुख्य बात यह है कि चलन स्वरूप क्रिया को गुण इसलिए नहीं माना जा सकता कि गुण उस वस्तु को कहा जाता है जो अपने आश्रय को अपने सम्बन्ध से पूर्वापेक्षया उत्कृष्ट प्रतीत करा सके। यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। कोई भी परिस्पन्द स्वतः न तो अच्छा है और न बुरा, यह बात विशेष रूप से आगे बतलायी जायगी। ऐसी स्थिति में कर्म अपने आश्रय के उत्कर्ष का आधायक नहीं कहा जा सकता, फिर वह गुण कैसे कहला सकता है। साथ ही इस मत के अनुसार जब कि सभी शब्दों के अर्थ कर्म हो जायेंगे तब तो स्फोट शब्द-ब्रह्मरूप द्रव्य और क्रिया के सिवा और कुछ रहेगा ही नहीं। सुतरा क्रिया उस स्फोट को किससे उत्कृष्ट समझा सकेगी, जिससे वह गुण कहलाने लायक हो। यदि यह कहा जाय कि अपनी उत्पत्ति से पूर्व निष्क्रिय स्फोट की अपेक्षा अपनी उत्पत्ति के बाद वाले सक्रिय स्फोट को क्रिया निश्च बतलाएगी; तब तो अद्वैत नष्ट हो-जायगा। साथ ही क्रिया की उत्पत्ति मानी भी नहीं जा सकेगी, क्योंकि उत्पत्ति भी तो इस मत में क्रिया ही होगी। क्रिया में क्रिया या गुण में गुण का अस्तित्व मानना सगत नहीं होता। सर्वाधिक विवेचनीय यह है कि प्रकृत कर्म का स्वरूप जिस प्रकार निर्णीत हो चुका है, तदनुसार सभी धातुओं का अर्थ कर्म कहलाने का अधिकारी नहीं होता है। "चल्", "स्पन्द" आदि कतिपय चलनवाची धातुओं को छोड़कर अन्य धातुओं के अर्थ क्या सभी सयोग और विभाग पैदा कर सकते हैं? नहीं। अतः यह मानना होगा कि सभी धातुओं के अर्थ क्रिया अर्थात् कर्म नहीं हो सकते। समस्त धातुओं को क्रिया या कर्म कहना अपनी स्वतन्त्र परिमाणा करना मात्र है।

## प्रियाद्वैतवाद

नाम्निक दर्शनों के ज्ञानार्थों को यह मली भाति मालूम है कि महापान बौद्ध शास्त्र के अन्दर योगाचार सम्प्रदाय बहुत बड़ा है एवं इसमें क्षणिक विज्ञान ही तत्त्व माना जाता है, जिसके अनुसार प्रत्येक क्षण में प्रत्येक विज्ञान का विनाश होता रहता है। गण्डन-मण्डन की बातों को अलग गगनर नटस्थ रूप में गम्भीरतापूर्वक इस मत के ऊपर दृष्टिपान किया जाय तो प्रतीत होता है कि यह एक प्रकार का क्रिया-द्वैतवाद अपने दृष्टिकोण में उपस्थित किया गया है। क्योंकि इस मत में मात्स्य के प्रति-क्षण भावी परिणमन के समान प्रतिक्षण में विज्ञान का निरन्तर स्वभाविक विनाश ही माना जाता है। इसमें स्पष्ट है कि जैसे मात्स्य परिणमन के अनिश्चित किसी प्रकार की क्रिया नहीं मानता, उसी प्रकार इस मत में भी विनाश के अनिश्चित और कोई क्रिया ही नहीं मानी, और विज्ञान में अनिश्चित कोई वस्तु न मानने के कारण वह विनाश और विज्ञान एक ही तत्त्व हो जाता है। फलतः विज्ञान कहना या विनाश कहना एक ही जैसा है। जब कि इस प्रकार विज्ञान की क्रिया हो गया तो विज्ञानाद्वैत-वाद या क्रियाद्वैतवाद कहना समान हो जाता है। विनाश को क्रियाम्बलूप कुछ ब्रह्मा-द्वैतवादी वेदान्तियों ने भी माना है।

मात्स्य के केवल परिणमन के समान इस सिद्धान्त में भी केवल विनाश-क्रिया मानता इस युक्ति में भी गगन हो सकती है कि घट-पट आदि की वाह्य मत्ता को लेकर देगा जाय तो इस मत में पूर्व आकार का विनाश ही उत्तर आकार का उत्पाद होता है। मृत्पिण्ड का विनाश ही घट का उत्पन्न होता है। फलतः उत्पत्ति नाम से अनिश्चित नहीं हो सकती। जैसे किसी गमनशील व्यक्ति के एक ही गमन को लेकर अप्रवर्तों पुरुष कहता है कि "अमुक आ रहा है" और उसके पीछे रहनेवाला कहता है कि "वह जा रहा है।" उसी प्रकार एक ही नाश क्रिया को लेकर कोई कहता है कि मृत्पिण्ड नष्ट हो रहा है और कोई कहता है कि घट उत्पन्न हो रहा है। इस प्रकार उपर्युक्त मत में विनाश के अनिश्चित कोई अन्य क्रिया नहीं रह जाती और प्रत्येक क्षण विनाश-क्रिया में आक्रान्त रहता है। वह विनाश तत्त्वतः विज्ञान ही है, फिर क्षणिक-विज्ञानाद्वैतवाद को क्रियाद्वैतवाद कहने में बाधा ही क्या रह जाती है? प्रत्येक विज्ञान-मन्तान के अन्दर विज्ञानों के असत्य होने हुए भी इसे अद्वैतवाद इसलिए कहा जाता है कि सभी विज्ञान या क्रियाएँ सजातीय है विजातीय या विरभ नहीं।

परन्तु विनाश क्रिया नहीं, वह एक प्रकार का अभाव है। इसका विवेचन आगे अभाव प्रकरण में किया जायगा। अतः इस प्रकार का क्रियाद्वैतवाद नहीं माना जा सकता। कर्म की विशेषता तो सर्वथा वाञ्छनीय और निर्विवाद है। क्योंकि प्रत्येक

फलान्पाद की आकार-मिला यही है। परन्तु ऐसी धिनेरना कबमपि धाष्टरीय नहीं कि वह अद्वैत होने के कारण निष्फल हो जाय। क्रिया में क्रिया कवञ्चिन् म्याहृत होने पर भी क्रिया को कोई क्रिया के लिए ही नहीं चाह सकता।  
**ज्ञान और ध्यान क्रिया नहीं**

कुछ लोग धिजानाद्वैत न मानकर बाह्य धन्नु की धाम्नाधिक सत्ता मानते हुए भी कहते हैं कि ज्ञान एक प्रकार की आन्तरिक क्रिया है। कुछ अन्य लोग इसके विरुद्ध इस प्रकार कहते हैं कि क्रिया उम धन्नु का नाम है जो विलुल कर्ता के अधीन हुआ करती है। अधीन् क्रिमका होना-न-होना या धिपरीत भाव में होना यर्ता की इच्छा पर निर्भर रहता है। जैसे कोई व्यक्ति चाहे तो कहीं जा सकता है और न चाहे तो नहीं जा सकता। चाहे तो पैदल जा सकता है और यह चाहे तो किसी वाहन पर बैठ कर जा सकता है। इस प्रकार विलुल कर्ता की इच्छा के अधीन होने के कारण गमन अधीन् आना-जाना 'क्रिया', 'कर्म' आदि कहलाता है। इसी प्रकार सभी क्रियाओं का यह लक्षण देया जा सकता है। परन्तु ज्ञान अधीन् अनुभव ऐसा नहीं है, वह तो वस्तु के अधीन हुआ करता है, क्योंकि किसी लम्बी वस्तु को कोई यह चाहे कि मैं इसे गोल देगूँ तो कभी नहीं देग सकता। यह उमे लम्बी ही देग सकता है। अतः देगना स्त्री ज्ञान उक्त कर्म की परिभाषा के अनुसार क्रिया नहीं हो सकता।

यह ध्यान रखने की बात है कि ये दार्शनिक लोग माक्षास्कारस्वरूप अनुभवारमक ज्ञान को क्रिया न मानते हुए भी उमी के अन्य भेद 'ध्यान' को क्रिया मानते हैं। इनका कहना यह है कि ध्यान तो ठीक ही क्रिया है। क्योंकि वह ध्याता की इच्छा पर विलुल निर्भर रहता है। किसी ज्ञान को कुछ काल तक धारावाहिक रूप में अधीन् निरन्तर भाव से दुहराना ही ध्यान है। यह दुहराना विलुल ध्याता व्यक्ति की इच्छा के ऊपर आधारित है, वह जैसे चाहे वैसे उमे करे। इस तरह ध्यान को उपर्युक्त परिभाषा के अनुसार क्रिया मानना चाहिए।

परन्तु ज्ञान चाहे वह माक्षास्कारात्मक हो या अन्य, एक प्रकार का गुण है, यह पहले कहा जा चुका है। अतः ध्यान या उसमें अतिरिक्त किसी भी प्रकार के ज्ञान को कर्म नहीं माना जा सकता।

यहाँ जो क्रिया की परिभाषा की गयी है वह भी इसलिए अमंगत है कि तब तो घट-पट आदि वस्तुएँ भी कुम्हार-जुलाहे आदि की इच्छा के अनुसार उत्पन्न होने के कारण क्रिया या कर्म मानी जायेंगी। किन्तु विज्ञ लोग घट-पट आदि में होनेवाले चलन को कर्म मानते हैं, चलन के आश्रय में होनेवाले घट-पट, लता-वृक्ष आदि को कभी कोई कर्म नहीं कहता, क्रिया नहीं कहता, चलन नहीं कहता, स्पन्दन नहीं कहता।

अतः ध्यान या उसमें अन्य किसी भी प्रकार के ज्ञान को कर्म पदार्थ नहीं माना जा सकता। ज्ञान मन की क्रिया में आत्म-संयोग के द्वारा जन्य है किन्तु कर्म ऐसा नहीं है।

### गति-विभ्रम

विभ्रम अर्थात् भ्रमात्मक ज्ञान सभी वस्तुओं का हो सकता है और समय-समय पर होता ही रहता है। किन्तु गति-विभ्रम अर्थात् क्रिया का भ्रम अपना एक ग्याम स्थान रखता है। यह इसलिए कि अन्य प्रकार के भ्रम-स्थल में आरोप्य विषय तथा उसके आधार इन दोनों का किसी स्थल में विपरिवर्तन भी हो जाया करता है। यथा—कहीं यदि दूर में रांगे को चाँदी समझा जाता है तो अन्यत्र उसके ठीक विपरीत चाँदी को भी रांगा समझा जाता है। कभी माला को यदि मर्ल समझा जाता है तो कभी मर्ल को भी माला समझ लिया जाता है। किन्तु कर्म के भ्रम-स्थल में ऐसा वैपरीत्य नहीं देखा जाता। अर्थात् निष्क्रिय आधार में क्रिया का आरोप नहीं होता है, किन्तु क्रिया को आधार बनाकर किसी अन्य वस्तु का आरोप नहीं देखा जाता। इसके अतिरिक्त एक विशेषता यह भी है कि क्रिया का भ्रम निष्क्रिय वस्तु में प्रायः तभी हुआ करता है जब कि कोई गतिशील द्रव्य भी उस निष्क्रिय द्रव्य के साथ देखा जाता है। उदाहरण अनेक हैं—यथा वायुवेग से गतिशील मेघ को देखने हुए व्यक्ति को चन्द्र-विम्ब विपरीत गति में भागा जाता-सा दिखाई देता है। गतिशील नौका, रेल आदि पर आरुढ़ व्यक्ति को अगल-बगल के गृह-वृक्ष आदि गतिहीन द्रव्य विपरीत भाव से दौड़े जाते नजर आते हैं। अँधेरे में दीप आदि एक ओर से दूसरी ओर ले जाते समय अँधेरा विपरीत भाव से गतिशील दिखाई देता है। गति-विभ्रम के इन उदाहरणों को ध्यान में लाने पर यह एक और विशेषता दीख पड़ती है कि अन्य विभ्रमस्थल में जहाँ कि आरोप्य धर्म वाला और आरोप का आधार दोनों ही देखे जाते रहते हैं, आँख के सन्निकृष्ट ही रहते हैं; वह वास्तविक आरोप्य धर्म जैसा होता है वैसा ही अन्य निवृत्तवर्ती में आरोपित होता है। यथा स्फटिक के पास देखा गया पुष्प यदि लाल रहता है तो स्फटिक भी लाल दिखाई देता है, हरा पीला नहीं। किन्तु गति-विभ्रम स्थल में ऐसी बात नहीं है। गाड़ी यदि जाती रहती है तो आरुढ़ व्यक्ति अगल-बगल के गृह-वृक्ष आदि में जाने का आरोप न कर आने का आरोप करता है, “गृह-पेड़ आदि आ रहे हैं” ऐसा समझता है, “गृह-पेड़ आदि जा रहे हैं” ऐसा नहीं। अर्थात् गति में वैपरीत्य का भ्रम होता है। यद्यपि यह बात सही है कि आना और जाना दो क्रियाएँ नहीं होनी। एक ही गमन को लक्ष्य करके विभिन्न व्यक्तियों द्वारा “अमुक जाता है” और “अमुक आता है” ये दोनों ही ज्ञान तथा वाक्य-प्रयोग होते



है। एक ही व्यक्ति एक ही समय उक्त प्रकार का ज्ञान और प्रयोग एक ही गमन को लेकर नहीं करता। किन्तु गति-विभ्रम स्थल में एक ही व्यक्ति एक ही गमन के सहारे विभिन्न आश्रय रूप में उक्त दोनों प्रकार का ज्ञान और प्रयोग करता है।  
कर्म द्रव्य में ही होता है

कर्म का आश्रय कौन है ? वह किस वस्तु में उत्पन्न होता है और रहता है ? इन प्रश्नों का उत्तर यह समझना चाहिए कि कर्म नियमतः द्रव्य पदार्थ में उत्पन्न होता है और उसी में रहता है। वायु के झोंके से वृक्ष की शाखाएँ हिलती हैं, कपड़े हिलते हैं, जो द्रव्य हैं। इस प्रकार क्रिया की उत्पत्ति किसी-न-किसी द्रव्य में ही होती है।

यद्यपि घट आदि किसी द्रव्य को एक स्थान से अन्य स्थान पर ले जाते समय उसी द्रव्य के साथ उसमें रहनेवाले रूप आदि गुण भी चलने-जमें मालूम पड़ते हैं। किन्तु वह चलन गुणों के आश्रय घट आदि का ही होता है, रूप आदि गुणों का नहीं। क्योंकि आश्रय द्रव्य के चलन के बिना गुणों का स्वतंत्र चलन कभी नहीं होता। ऐसा नहीं देखा जाता कि घड़ा निष्कम्प पड़ा है और उसका रूप कहीं और जगह जा रहा है, विभिन्न द्रव्यों में अलग-अलग चलन इसीलिए माना जाता है कि एक के स्थिर रहने पर भी दूसरा चलता नजर आता है। घट की निश्चलता के समय भी मन्दवायु के झोंके से कपड़े हिलते रहते हैं। अतः घड़े और कपड़े में एक कर्म नहीं माना जा सकता। गुणों के विषय में यह बात नहीं है। घट के चलन बिना उसके रूप में चलन नहीं पाया जाता, अतः रूप के चलन की प्रतीति को आश्रय द्रव्य का चलन ही मानना चाहिए।

• एक बात अवश्य है कि गुण को कर्म के बड़े भाई जैसा मानना अनिवार्य है। अर्थात् जैसे बड़े भाई के जन्म के अनन्तर छोटा भाई उत्पन्न होता है, उसी प्रकार द्रव्य के अन्दर गुण की उत्पत्ति हो जाने के अनन्तर उस द्रव्य में क्रिया उत्पन्न होती है। हिलना-डोलना आदि किसी प्रकार का कर्म कभी निर्गुण द्रव्य में नहीं देखा जाता। अतः यह मानना आवश्यक है कि द्रव्य में रूप आदि गुणों की यथासम्भव उत्पत्ति होने के अनन्तर ही कर्म उत्पन्न होता है। इस मान्यता का कारण केवल यही नहीं है कि ऐसा कहीं देखा नहीं जाता, अपितु यह प्रबल युक्ति भी है कि गुण, कर्म के प्रति कारण होता है। कार्य की उत्पत्ति के लिए उससे पहले कारण का रहना आवश्यक है, अतः कर्म की उत्पत्ति के लिए उससे पहले गुण का होना आवश्यक है। कौन गुण कर्म के प्रति कारण होता है, यह विचार आगे किया जाने वाला है। द्रव्यों के बीच सभी द्रव्यों में कर्म की उत्पत्ति नहीं होती। केवल पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँच द्रव्यों में कर्म उत्पन्न होता है। इसका विस्तृत विवेचन आगे किया जायगा।

## कर्म की उत्पत्ति

कर्म का उपादान कारण द्रव्य होता है, उमी में कर्म उत्पन्न होता है यह बात यतलायी जा चुकी है। किन्तु द्रव्य निष्कम्प भी पडा रहता है, अतः उसमें कर्म उत्पन्न होने के लिए और किसी की अपेक्षा रहती है। वह अपेक्षित वस्तु गुण के अतिश्रित और कुछ नहीं है। इसीलिए निर्गुण द्रव्य में क्रिया उत्पन्न नहीं होती, वह बात भी कही जा चुकी है। अब जिज्ञासा यह होती है कि द्रव्य में कर्मोत्पत्ति के लिए चौबोम गुणों में से कोई मास गुण अपेक्षित होता है या चाहे जो कोई ? कोई भी गुण अपेक्षित हो और उमी में द्रव्य में कर्म की उत्पत्ति हो जाय यह बात नहीं कही जा सकती, क्योंकि रूप, रस आदि अनेक गुणों में युक्त होने पर भी घट आदि द्रव्य निष्कम्प पडे रहते हैं। अतः छान-रीन करने पर यह पता चलता है कि सयोग, वेग, गुदत्व, द्रवत्व और स्थितिस्थापक संस्कार में से किसी एक के रहने पर द्रव्य में क्रिया उत्पन्न होती है। संक्षेप में उदाहरण इस प्रकार समझना चाहिए कि वायु के सयोग से वृक्ष की शाखाएँ, वस्त्र आदि हिलते हैं, वहाँ वायु-संयोग हिलने के प्रति कारण होता है।

किन्तु यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि सयोगों के अन्दर वही सयोग क्रिया को उत्पन्न कर सकेगा जिसका अपर आश्रय क्रियाशील होगा। कहने का तात्पर्य यह है कि किसी क्रियाशील द्रव्य के साथ सयोग होने पर समुक्त होनेवाले अन्य निष्कम्प द्रव्य में भी कम्प उत्पन्न हो जाता है। जैसे चलते हुए वायु-द्रव्य के सयोग से पहले निष्कम्प रहनेवाली वृक्ष की शाखाएँ हिल पड़ती हैं। यदि केवल सयोग मात्र से कम्प की उत्पत्ति मानी जाय तो कभी कोई द्रव्य निष्कम्प नहीं हो सकेगा। अन्ततः अपने आश्रय के साथ एव आकाश, कालं, दिक् आदि व्यापक द्रव्यों के साथ सभी द्रव्यों का संयोग रहता ही है। अतः केवल संयोग को कर्म का कारण मानने पर सभी द्रव्यों में सर्वदा कर्म होने लगेंगे जो कि होते नहीं।

ऊपर का उदाहरण कर्मज संयोग द्वारा कर्म की उत्पत्ति का दिया गया है। इसके अतिरिक्त ऐसे भी उदाहरण पाये जाते हैं जहाँ समुक्त संयोग ने भी कर्म की उत्पत्ति देवी जाती है। यथा किसी पंक्ति दलदल भूमि के एक भाग पर यदि घड़ा रखा हो और अन्य भाग में चालन करने पर पूरी दलदल भूमि के चलन के कारण उस पर रने हुए घड़े आदि भी चलन-शील हों तो घड़े आदि का कम्पन समुक्त संयोग से उत्पन्न हुआ है ऐसा मानना होगा। क्योंकि क्रियाशील द्रव्य के साथ सयोग होने के कारण दलदल भूमि हिलती है और उसके साथ संयोग होने के कारण घड़ा हिलता है।

अब यहाँ प्रश्न यह उपस्थित किया जा सकता है कि रेलगाड़ी के चलन स्थल

में इंजन के चलने के कारण पचीसों डब्बों से व्यवहित सबसे पीछे जोड़ी गयी गाड़ी की गाड़ी भी चलती है। वहाँ इंजन के अव्यवहित पश्चात् लगे डब्बे को छोड़कर अन्य किसी भी डब्बे के साथ चलनशील इंजन का संयोग नहीं है। ऐसी परिस्थिति में उन व्यवहित डब्बों में चलन कैसे उत्पन्न होता है, सभी डब्बे कैसे चलते हैं। इसके लिए सम्भवतः अधिक लोग हठात् यही उत्तर देंगे कि क्रियाशील द्रव्य के साथ संयोग के समान उसके साथ संयुक्त-प्रयोग आदि को भी चलन के प्रति कारण मान लेना चाहिए। इंजन से सटे डब्बे के साथ तो इंजन का संयोग है ही, उसके पीछे वाले डब्बे के साथ इंजन का "संयुक्त-संयोग" और उसके पीछे वाले डब्बे के साथ "संयुक्त-संयुक्त-संयोग", इस तरह सभी डब्बों के साथ गतिशील इंजन का सम्बन्ध स्थापित हो जाता है, जिसमें सारे डब्बे चलते हैं।

परन्तु विचार करने पर इस प्रकार के कथन का कोई प्रयोजन नहीं। क्योंकि क्रियाशील द्रव्य के साथ संयोगस्वरूप कारण से ही सभी डब्बों में कर्म उत्पन्न होता है, यह अनायास कहा जा सकता है। अभिप्राय यह कि चलनशील इंजन के साथ संयोग होने के कारण जैसे उससे अव्यवहित पूर्व डब्बा चलता है, उसी प्रकार चलनशील उस अव्यवहित पूर्व डब्बे के संयोग से उसका अव्यवहित पूर्व डब्बा चलता है। इसी प्रकार सभी डब्बे अपने से अव्यवहित आगे रहनेवाले चलनशील डब्बे के साथ संयोग होने के कारण ही चलते हैं। इंजन से सम्बद्ध होने के कारण सभी डब्बे नहीं चलते। उसके साथ संयोग होने के कारण केवल उस इंजन से अव्यवहित पूर्व रहनेवाला डब्बा चलता है। इस प्रकार सभी डब्बों का चलन चलनशील द्रव्य के साथ संयोग होने के कारण हो जाता है। संयोग प्रथमतः दो प्रकार के होते हैं—(१) कर्मज और (२) संयोगज। इन दोनों के अन्दर प्रथम कर्मज के भी दो प्रभेद होते हैं। यथा अभिघात और नोदन। यह सब पहले विस्तृत रूप से समझाया जा चुका है। प्रकृत में चलनशील किसी भी द्रव्य के साथ नोदनारम्भ हो या अभिघातारम्भ; दोनों ही प्रकार के संयोग से अन्य द्रव्यों में क्रिया उत्पन्न होती है। नोदन से कर्म की उत्पत्ति का उदाहरण ऐसा होगा, यथा—धीरे से यदि पंक में पाँव दिया जाय तो पाँव के संयोग से पंक में होनेवाला कर्म नोदन से होगा। क्योंकि पंक के साथ धीरे में पाँव मटाने पर कोई शब्द नहीं होगा, अतः वह पाँव से होनेवाला पंक का संयोग नोदन ही कहलावेगा, जिससे उस पंक में चलन उत्पन्न होगा। इसी प्रकार बावु के प्रबल झकोरे से वेगशील कोई धुनी हुई रूई का बड़ा पिण्ड यदि धुनी हुई रूई के साथ आ टकरावेगा और उस टक्कर में स्थिर रूई का पिण्ड भी हिल उठेगा तो वह हिलना नोदन से उत्पन्न होनेवाला माना जायेगा। पंक वाले उस उदाहरण

स्थल में भी यदि पाँव जोर में धक्का दिया जायगा तो वह मयोंग शब्द का उत्पादक होने के कारण अभिधात ही बहलायेगा। अतः उसमें उत्पन्न होनेवाला पक का कम्पन अभिधातात्मक संयोग से ही उत्पन्न माना जायगा। पूर्व वर्णित वृक्ष-शाखा का चलन भी अधिकतर स्थान में अभिधात ही होता है, क्योंकि वायु के साथ मयोंग होने से कुछ न कुछ शब्द हो जाता है।

ऊपर समुपत-संयोग में उत्पन्न होनेवाले कर्म की चर्चा उदाहरण प्रदर्शन के साथ की गयी है। परन्तु सम्मोचनपूर्वक विचार करने पर उसे भी त्रिव्याशील द्रव्य के मयोंग में ही उत्पन्न होनेवाला माना जा सकता है। क्योंकि जिस पक के ऊपर घड़ा रखा है और जिसके एक देश में पाँव का मयोंग हुआ है और उसमें प्रयुक्त क्रिया हुई है, उस पूरे पक में क्रिया होने पर ही तो उस पर रखा हुआ घड़ा हिलेगा। ऐसी परिस्थिति में यह अनायाम कहा जा सकता है कि वहाँ भी हिलनेवाले पक के साथ मयोंग होने के कारण घड़ा हिल जाता है। इस विचार के आधार पर पकस्थित घड़े के कम्पन के समान उबत रेल वाले दृष्टान्त आदि स्थल में त्रिव्याशील वस्तु के साथ समुपत-मयोंग को भी कर्म की उत्पत्ति के प्रति कारण मानने का प्रयोजन नहीं रह जाता। कर्माश्रय के साथ होनेवाले मयोंग से ही सारी क्रियाएँ उत्पन्न हो जायेंगी। त्रिव्याशील इजन के संयोग से जैसे उसके अव्यवहित माथ में पदचान् लग्न डब्बे में चलन होगा उन्ही प्रकार उनके पीछे लगे डब्बे में भी चलनशील प्रथम डब्बे के संयोग से अनायाम चलन हो जायगा। यह बात गुण-निरूपण में बतलायी जा चुकी है कि मयोंग दो प्रकार के होते हैं; कर्मज और संयोगज। अतः यह भी यहाँ समझना चाहिए कि कर्मज संयोग से जैसे कर्म की उत्पत्ति होती है, वैसे संयोगज संयोग से भी कर्म की उत्पत्ति होती है। यथा किन्ही वृद्ध व्यक्ति के कांपते हुए हाथ का उसकी छड़ी के एक भाग से अर्थात् मूठ से संयोग होने से जो पूरी छड़ी में कम्पन उत्पन्न होता है वह संयोगज संयोग से होता है। उसे कर्मज संयोग इसलिए नहीं कहा जा सकता कि कर्मज संयोग तो छड़ी के एकदेश मूठ में ही है पूरी छड़ी में नहीं। अतः उस संयोग से छड़ी के एक भाग में ही कम्पन हो सकता है पूरी छड़ी में नहीं। यहाँ यह सन्देह नहीं करना चाहिए कि छड़ी के एक भाग में होनेवाला कम्पन ही छड़ी का कम्पन है, अति-रिक्त नहीं। क्योंकि अवयवी और अवयव इन दोनों के कम्पन एक नहीं हो सकते यह बात विचारपूर्वक आगे बतलायी जायगी।

गुरुत्व से पतन की उत्पत्ति होती है। गिरने का अपर नाम है पतन, जैसे आम पककर पेड़ की डाल से नीचे गिरते हैं। पकने से रस की वृद्धि के कारण आमों में गुरुत्व अर्थात् उनका भारीपन बढ़ जाता है। अतः अति पतली तथा मीथिल्य-

प्राप्त टहनियाँ मार ग्रहण करने में असमर्थ हो जाती है। अतः भारयुक्त आम पेड़ से नीचे गिर जाते हैं। इस प्रकार सर्वत्र पतनस्वरूप क्रिया गुरुत्वप्रयुक्त ही होती है। आधुनिक वैज्ञानिकों का कहना है कि पतन पृथ्वी की आकर्षणशक्ति से होता है अर्थात् पृथ्वी में एक ऐसी शक्ति है जो किसी अनाश्रित वस्तु को अपनी ओर खींच लेती है। परन्तु विचार करने पर यह कल्पना अत्यन्त मोटी जँचती है। क्योंकि पृथ्वी की आकर्षण शक्ति से यदि पतन हो तो ऊर्ध्वगामिनी दीपशिला भी ऊपर की ओर न जाकर नीचे की ओर मुड़ जानी चाहिए। यह बात पहले ही गुरुत्व गुण के विचार स्थल में चतलायी जा चुकी है। इतना ही नहीं, यदि पृथ्वी की आकर्षण शक्ति मात्र के कारण वस्तुओं का पतन माना जाय तो सभी पेड़ पौधे आदि की उन्मुख शाखाएँ तथा टहनियाँ अवांमुख होकर घरागायी हो जायें। पतन के प्रति गुरुत्व को कारण मानने पर यह दोष इसलिए नहीं आता कि उन शाखाओं और टहनियों में पतनानुकूल गुरुत्व न होने के कारण एवं विचारक प्रयत्न के कारण उक्त शाखाएँ तथा टहनियाँ अधोमुख नहीं होती हैं। सब से बड़ी बात यहाँ ध्यान में रखने योग्य यह है कि पृथ्वी की आकर्षण शक्ति से पतन मानने पर विभिन्न गुरुत्वशील वस्तुओं के विभिन्न पतनो में अनुभवसिद्ध काल की विषमता नहीं बन पाती। अर्थात् ऊपर के समतल स्थान से किसी अधिक भारी वस्तु को गिराने पर उसके गिरने में जितना समय लगता है, उससे कम भारी वस्तु को गिराने पर उसके गिरने में उतना समय नहीं लगता, कम समय लगता है। यह कालवैषम्य आकर्षण-शक्ति को कारण मानने पर नहीं बन सकता, क्योंकि पृथ्वी की आकर्षण शक्ति तो एक और समान ही होगी। यदि यह कहा जाय कि अल्प गुरुत्ववाली अर्थात् हलकी वस्तु वायु से विधारित होने के कारण देर से गिरती है और अधिक गुरुत्ववाली अर्थात् भारी वस्तु वायु से विधारित नहीं सकने के कारण सोघ गिरती है, तो वायुकार्क के विधारण और अविधारण का श्रेय गुरुत्व के होने और न होने को ही प्राप्त होता है। अतः गुरुत्व ही पतन के प्रति कारण निश्चित होता है। एक और बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि कारण और कार्य दोनों का सामानाधिकरण्य अर्थात् दोनों का एकत्र होना आवश्यक है। जहाँ कारण रहता है वहाँ ही कार्य होता है। ऐसा नहीं कि कारण हो कहीं और कार्य उत्पन्न होता हो कहीं अन्यत्र। ऐसी परिस्थिति में पृथ्वी में होने वाली आकर्षण शक्ति ऊपर से गिरने वाली वस्तु में पतन कैसे पैदा कर सकती है? क्योंकि ऐसा मानने पर सर्वत्र सर्वानुभवसिद्ध कार्य और कारणों का सामानाधिकरण्य कैसे सुरक्षित रहेगा? अतः आश्रयभूत पृथ्वी की आकर्षण शक्ति से ऊपर की वस्तु गिरती है यह कथन ठीक नहीं। यदि यह कहा जाय कि चुम्बक की आकर्षण

शक्ति प्रसिद्ध है और उससे लोहा आकृष्ट होकर उसके पास चला आता है यह भी प्रसिद्ध है। इसी तरह प्रकृत में भी यह क्यों नहीं कहा जा सकता कि पृथ्वी की आकर्षण शक्ति से उपरिवर्ती वस्तु का पतन होता है ? तो यहाँ यह पूछना चाहिए कि दृष्टान्त स्थल में भी यदि केवल चुम्बकीय आकर्षणशक्ति को ही कारण माना जायगा तो लोहे के समान अन्य वस्तुएँ भी चुम्बक की ओर क्यों नहीं खिच आती हैं ? केवल लोहा ही क्यों आता है ? अतः मानना होगा कि वहाँ भी केवल चुम्बकीय आकर्षण शक्ति काम नहीं करती, उसकी ओर आनेवाले लोहे में मुख्यतया वह एक प्रकार का सामर्थ्य रूप धर्म है जिससे वह चुम्बक की ओर आता है। अतः लोहे में होनेवाले आकर्षण का और उस धर्म का सामानाधिकरण्य होता ही है अर्थात् एक-लोह-निष्ठता होती ही है। यदि उमी प्रकार प्रकृत में भी पतनस्वरूप क्रिया के आश्रय में कोई धर्म स्वीकार किया जायगा तो वह गुरुत्व ही होगा। अतः गुरुत्व से उसके आश्रय में पतन अर्थात् गिरना क्रिया होती है यह मानना ही होगा। सुतरा प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का यह सिद्धान्त कि गुरुत्व के कारण कोई द्रव्य गिरता है सर्वथा अधुण रहता है।

द्रवत्व से भी कही क्रिया की उत्पत्ति होती है। जैसे पानी या तेल आदि कोई तरल वस्तु जो अपने आश्रय में व्याप्त हो जाती है अर्थात् फैल जाती है, उसका कारण है उस प्रसरणस्वरूप क्रिया के आश्रय जल आदि द्रव्य में होनेवाला, तरलता-तारक्य आदि शब्दों से कहा जानेवाला द्रवत्व नामक गुण। यही कारण है कि बरफ, ओले आदि तब तक अपने आश्रय में नहीं फैलते जब तक उनमें विद्यमान द्रवत्व अप्रतिकुल नहीं हो जाता, विलक्षण तापमान के कारण होनेवाला द्रवत्व का प्रतिरोध हट नहीं जाता। इसी प्रकार सूखे घड़े आदि में जब कि भीतर पानी, तेल आदि कोई तरल वस्तु भर देते हैं तो बाहर का अवरोधक भाग भी स्निग्ध हो जाता है। जाड़े के समय टीन के छज्जे के ऊपरी भाग में शीतल जलरुण गिरने पर उसका निम्न भाग भी भीग जाता है। इन परिस्थितियों में उक्त परिस्थिति की सम्पादिका पसीजना स्वरूप जल में होनेवाली क्रिया भी उस क्रिया के आश्रय जल में रहनेवाले द्रवत्व गुण से ही होती है। अतः यह मानना पड़ता है कि द्रवत्व से भी कही क्रिया होती है। आकाश में द्रवत्व-प्रतिरोधक विलक्षण तापमान से घनीभूत जलराशि, जिसे मेघ, बादल आदि नामों से पुकारा जाता है, पूर्वविलक्षण तापमान द्वारा द्रवत्वगत प्रतिरोध के दूर होने पर नीचे गिरती, बरसती है। यह घटमान भी द्रवत्व गुण के कारण ही होता है। अतः सर्वथा सिद्ध होता है कि द्रवत्व से भी कर्म की उत्पत्ति होती है।

वेग से भी कही कर्म की उत्पत्ति होती है। जैसे—किती भी द्रव्य के फेंकने पर जो वह दूर जाकर गिरता है तो एक क्रिया के कारण नहीं, अपितु उस द्रव्य में उत्पन्न

क्रिया-सन्तान के कारण गिरता है। उस क्रिया-सन्तान के अन्दर द्वितीय-तृतीय आदि क्रिया वेग से ही उत्पन्न होती हैं। अतएव गतिशील द्रव्य के गिरने की दूरी सर्वत्र समान नहीं होती। कहने का अभिप्राय यह है कि यदि क्रिया-विशेष के प्रति वेग को कारण न माना जाय, उससे कही क्रिया की उत्पत्ति न मानी जाय तो एक ही जगह से दो बार फेंकी जानेवाली एक ही कोई परिच्छिन्न द्रव्य-वस्तु विभिन्न स्थानों में विभिन्न दूरी पर गिरेगी। वह एक ही स्थान में क्यों नहीं गिरती ? इसका कोई उत्तर नहीं है। जब कि वेग से क्रिया की उत्पत्ति मानते हैं तब अनायास यह उत्तर दिया जा सकता है कि क्रिया के प्रति कारण होनेवाले वेग की विषमता के कारण वह वस्तु विभिन्न दूरियों पर गिरती है। यदि उस गिरनेवाली क्रियाशील वस्तु में वेग की अधिकता होगी तो वस्तु अधिक दूर जाकर गिरेगी और यदि वेग की अल्पता होगी तो कम दूर पर ही वह वस्तु जा गिरेगी। इसी प्रकार सर्वत्र देखा जाता है। अतः वेग से भी क्रिया की उत्पत्ति होती है यह मानना अनिवार्य है। वेग गुण का परिचय पहले दिया जा चुका है। क्रिया-सन्तान के सम्बन्ध में आगे विचार किया जायगा।

अदृष्ट से भी क्रिया की उत्पत्ति होती है ऐसा प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने कहा है। यहाँ अदृष्ट शब्द से अदृष्टवान् आत्मा के साथ होनेवाला संयोग समझना चाहिए। जैसे प्रलय के अनन्तर परमाणुओं में होनेवाला प्राथमिक कम्पन भोगोन्मुख अदृष्टवान् आत्माओं के साथ संयोग होने के कारण होता है। अदृष्ट का अर्थ यहाँ यदि पुण्य-पाप मात्र रखा जाय तो वह इसलिए नहीं उचित होगा कि कार्य कम्पन और कारण पुण्य-पाप इन दोनों के अधिकरण एक न होने के कारण कार्य-कारण भाव नहीं बन सकेगा। कार्य-कारण भाव के लिए कार्य रूप से तथा कारण रूप से स्वीकरणीय दोनों वस्तुओं का सामानाधिकरण्य अनिवार्य अपेक्षित है। प्रकृत में उक्त कम्पन और पुण्य पाप-स्वरूप अदृष्ट का सामानाधिकरण्य अर्थात् एक अधिकरण में रहना इसलिए नहीं बना पाता कि कार्य (प्राथमिक कम्पन) होता है परमाणुओं में, और पुण्य पाप होते हैं आत्मा में। अदृष्ट का अर्थ अदृष्टवान् आत्मा के साथ होनेवाला संयोग करने पर दोनों का सामानाधिकरण्य अनायास इसलिए बन जाता है कि व्यापक आत्मा के साथ संयोग उन परमाणुओं का होता ही है जिनमें कम्पन उत्पन्न होता है। यहाँ यह शंका नहीं उठायी जा सकती कि सृष्टि से पूर्व प्रलयकाल में यदि पाप या पुण्य आत्मा में माना जायगा तो वह निश्चय ही प्रलय से पूर्व बीती हुई सृष्टि में कृत सदाचरण या अनाचरण से हुआ होगा। अतः वे पाप-पुण्य पूर्व सृष्टि के अन्त काल से लेकर परमृष्टि के आदि तक बराबर ही अजर-अमर आत्मा में रहेंगे। और आत्मा के व्यापक होने के कारण उसका संयोग भी बराबर परमाणुओं से रहेगा ही। ऐसी परि-

स्थिति में सृष्टि के आदि में होनेवाला परमाणुओं का प्राथमिक कम्पन निश्चित काल से पूर्व ही क्यों नहीं हो जाता ? सृष्टि बनी ही क्यों नहीं रहती ? प्रलय क्यों और कैसे हो जाता है ? इत्यादि । क्योंकि पुण्य और पापस्वरूप अदृष्ट भी दो प्रकार के होते हैं; प्रबुद्ध और अप्रबुद्ध, अर्थात् असुप्त और सुप्त । प्रकृत कार्य के प्रति उन्मुखता का ही अपर नाम है प्रकृत में प्रबोध या असुप्ति । अदृष्ट में यह स्थायी नहीं रहती, आगन्तुक होती है । अतः परमाणुओं में अदृष्टवान् आत्मा के साथ संयोग बराबर पूर्व से रहने पर भी सृष्टि रूप प्रकृत कार्य के प्रति प्रसुप्त अदृष्ट में उन्मुखता न होने से सुप्त अदृष्टवान् आत्मा के साथ परमाणुओं का संयोग पहले न होने के कारण परमाणुओं में प्राथमिक स्पन्दन निश्चित समय से पूर्व नहीं उत्पन्न होता, उचित समय पर ही होता है । यद्यपि उक्त अदृष्टगत उन्मुखता का नियामक ईश्वरेच्छा को ही मानना होगा, और कोई हो ही नहीं सकता और वह ईश्वर, उसकी इच्छा भी नित्य और एक होने के कारण सर्वदा ही रहेगी । फिर तो अदृष्ट की उन्मुखता भी जो कि नित्य भगवदिच्छा से नियंत्रित होती है, सार्वदिक होगी । अतः पूर्वोक्त समस्या हल हुई—सी नहीं मालूम पड़ती । परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है । भगवान् की इच्छा को नित्य और एक मानने पर भी उसके अन्दर समय सहित सारा भावी कार्यक्रम विषय हुआ करता है, अतः असमय में अन्य कारणों के होते हुए भी कार्य की उत्पत्ति नहीं हो पाती । जब कि हम लोगों की किसी भी भावी कार्यविषयक इच्छा में अवान्तर कार्य और उनके समय क्रम से विषय होते हैं, जब कि हम लोग भी आगे के लिए इस प्रकार सोचते हैं कि “अमुक अमुक समय में अमुक अमुक अपेक्षित कार्यों के सम्पादन द्वारा मैं वह कार्य सम्पन्न करूँगा”, तो भगवान् की इच्छा में समयसम्बद्ध कार्यक्रम न भासेंगे, विषय नहींगे यह नहीं कहा जा सकता । अतः भगवान् की सर्वथा सुव्यवस्थित इच्छा से नियंत्रित फलोन्मुखता के आगमन पर क्षमता प्राप्त करने वाले अदृष्ट से युक्त आत्मा के संयोग द्वारा परमाणुओं में प्रारम्भिक कर्म उत्पन्न होते हैं ।

यहाँ उद्भावित मूल प्रश्न के उत्तर में यह भी कहा जा सकता है कि आत्मा में सृष्टि के अनुकूल अदृष्ट के समान प्रलयानुकूल अदृष्ट भी बैठा रहता है । दोनों की सावकाश होना आवश्यक है । निरवकाश दोनों में कोई नहीं होगा । कोई विनिगमक न होने के कारण दोनों ही समान बलशाली हैं । दोनों समान भाव से अवसर पाते हैं । अतः उचित समय में ही तत्तदनुकूल कम्पन परमाणुओं में हुआ करते हैं ।

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने लोहे और चुम्बक के अभिमुखता-स्थल में होनेवाले लोहगत कर्म को भी “अदृष्टकारित” कहा है । किसी एक अतिपरवर्ती व्याख्याता ने अदृष्ट का अर्थ प्रकृत में अदृष्ट गुण (जिसका निर्वचन गुणों के प्रकरण में



हो गया है) न करके चुम्बक में विद्यमान वस्तु सामर्थ्य स्वरूप शक्ति दिया है। किन्तु यह प्रकृत में दो कारणों से उचित नहीं जँचता। एक यह कि क्रिया होती है लोहे में और वह सामर्थ्यस्वरूप शक्ति मानी जा रही है चुम्बक में, जिससे कारण और कार्य का सामानाधिकारण्य नहीं बन पाता, जो कि कार्यकारण भाव के लिए अति अर्थशून्य है। दूसरी बात यह कि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों द्वारा कर्म के प्रति कारण रूप से स्वीकृत अदृष्ट की व्याख्या यदि योगिकता के आधार पर “नहीं देखी जाने वाली वस्तु मात्र” इस प्रकार की जाती है, तो अतीन्द्रिय गुह्यत्व भी अदृष्ट बन जाता है। फिर उसके कार्य रूप में होनेवाला पतन भी, जिसका विचार निकट में ही किया जा चुका है, “अदृष्टकारि” कहलाने लगेगा। ऐसी परिस्थिति में गुह्यत्व का पृथक् पतन कर्म के कारणरूप से और पतन का पृथक् कार्यरूप से उल्लेख जैसा कि प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने किया है, असंगत हो जाता है। अतः उपर्युक्त व्याख्याता का व्याख्यान संगत नहीं कहा जा सकता। प्रकृत अदृष्ट पद से अदृष्टवान् आत्मा के साथ होने वाला संयोग प्राच्य पदार्थशास्त्रियों के अभिप्राय के अनुरूप लेना चाहिए। यह बात बतलायी जा चुकी है।

यों अन्यत्र अदृष्ट शब्द की व्यापक व्याख्या हमें भी मान्य है जिसका स्पष्टीकरण गुण-निरूपण में विहित अदृष्ट सम्बन्धी विचार को पढ़ने से अनायास मालूम होता है। पुण्य-पाप स्वरूप अदृष्ट की सिद्धि के लिए जितने उदाहरण अपनाये गये हैं वे इस बात के पूर्ण द्योतक हैं।

### कर्म की स्थिति

कर्म की उत्पत्ति के विचार के अनन्तर उसकी स्थिति के सम्बन्ध में जिज्ञासा हो सकती है। मन में स्वतः यह प्रश्न उठ खड़ा हो सकता है कि क्रिया का जीवनकाल, अर्थात् अस्तित्वकाल कितना बढ़ा होता है? वह कितने क्षण तक रहती है? तो इसका उत्तर अधिभाग से देना कठिन है। अर्थात् प्रश्न के समान उत्तर एक नहीं होगा, यह उत्तर सर्वसम्मत रूप से नहीं दिया जा सकता कि सारे कर्म इतने ही क्षण रहते हैं। समग्र आरम्भवादियों को दो दलों में विभक्त करके क्रिया के अस्तित्वकाल-विषयक प्रश्न का उत्तर देना होगा। सारांश यह कि एक दल ऐसा है जिसके मत में प्रत्येक कर्म यानी कम्पन अपने उत्पत्तिक्षण से लेकर चतुर्थ क्षण तक जीवित रहता है। अभिप्राय यह कि यदि प्रथम क्षण को अर्थात् क्रिया के उत्पत्तिक्षण को भी उसके स्थितिक्षण में शामिल कर लिया जाय तो अस्तित्व काल चार क्षण का होता है। अर्थात् क्रिया चार क्षणों तक रहती है यह उत्तर होता है। यदि उसके उत्पत्तिक्षण को स्थिति-क्षण में शामिल न करें तो कर्म का अस्तित्व काल तीन क्षण का होता है। अर्थात्

कर्म, जिसकी स्थिति के सम्बन्ध में अभी विचार किया जा रहा है, वह तीन क्षणों तक ही रहता है यह उत्तर समझना चाहिए। दृष्टान्त के द्वारा इस परिस्थिति को इस प्रकार समझा जा सकता है, यथा—दो अँगुलियाँ एकत्र संयुक्त थी। उन दोनों के अन्दर किसी एक अँगुली में कम्पन हुआ, अर्थात् विभागानुकूल क्रिया किसी एक क्षण में उत्पन्न हुई। परवर्ती द्वितीय क्षण में वह अँगुली अपर अँगुली से, जिसमें वह संयुक्त थी, विभक्त हुई। उसके अनन्तर तृतीय क्षण में वह संयोग जो कि उन दोनों अँगुलियों में पहले से विद्यमान था नष्ट हुआ। अतः अब देखने वाले लोग उन दो अँगुलियों को संयुक्त नहीं देखते या “संयुक्त” नहीं कहते। तदनन्तर चतुर्थ क्षण में वह अँगुली जिसमें कि प्रथम क्षण में क्रिया उत्पन्न हुई थी, निकटवर्ती अपर अँगुली या अन्य किसी के साथ जुटी। जुटने के लिए और कोई द्रव्य न भी मिलने पर बिखरे हुए भौतिक कण या आकाश, काल, दिक् अथवा आत्मा कोई न कोई उसे मिलेगा ही। उसके अनन्तर पंचम क्षण में वह क्रिया जो कि उक्त अँगुली में प्रथम क्षण में उत्पन्न हुई थी, मर जाती है। कोई भी क्रिया क्यों न उत्पन्न हो, सब जगह उसके सम्बन्ध में यही प्रक्रिया लागू होती है। ऐसी परिस्थिति में यह स्थिर हो गया कि किसी भी क्रिया की उत्पत्ति के प्रथम क्षण से लेकर उसके पंचम क्षण में उस क्रिया का विनाश होता है। ऐसी वस्तुस्थिति में उक्त पाँच क्षणों में से यदि उत्पत्तिक्षण होने के कारण प्रथम क्षण को, और विनाशक्षण होने के कारण अन्तिम क्षण को अर्थात् पंचम क्षण को अलग कर लिया जाय तो क्रिया की स्थिति के लिए मध्यवर्ती तीन क्षण मात्र बच जाते हैं। अतः यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि किसी भी क्रिया का स्थिति-क्षण अर्थात् अस्तित्व काल तीन क्षण मात्र होता है। क्षण का अर्थात् अति सूक्ष्म खण्ड काल का परिचय पहले दिया जा चुका है।

आरम्भवादियों का द्वितीय दल, जिसे हम प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का दल कहते हैं, यह कहता है कि प्रत्येक क्रिया का अस्तित्वकाल छ. या सात क्षणों का होता है। यदि उत्पत्तिक्षण को भी स्थितिकाल में शामिल माना जाय तो क्रिया सात क्षण रहनी है यह कहा जायगा, यदि उसकी उत्पत्ति के क्षण को स्थितिकाल में शामिल न माना जाय तो क्रिया का अस्तित्वकाल छः क्षणों का होगा। इन लोगों का आशय यह है कि प्रत्येक कम्पन स्थल में एक ही विभाग और एक ही संयोग उत्पन्न नहीं होता किन्तु अनेक विभाग और अनेक संयोग उत्पन्न होते हैं। जैसे, दो अँगुलियों का कहीं पहले से संयोग था, वहाँ एक अँगुली में कम्पन होने से केवल अँगुली-अँगुली का विभाग नहीं होता, परन्तु एक अँगुली में अपर अँगुली का, उस अँगुली से आकाश का, अँगुली से काल का, अँगुली से दिक् का, अँगुली से आत्मा का तथा परमेश्वर को मानने हुए

अँगुली से परमेश्वर का भी, इतने विभाग और इतने ही संयोग उत्पन्न होंगे। इन सभी विभागों और सभी संयोगों के प्रति एक कम्पन को ही कारण नहीं माना जा सकता किन्तु अँगुली-अँगुली के विभाग के प्रति अँगुली में होनेवाले कम्पन को और अन्यान्य विभागों के प्रति अँगुली-अँगुली विभाग को। इस प्रकार विभागज विभाग के अभ्युपगम पक्ष में कर्म को सात क्षण तक स्थायी मानना अनिवार्य हो जाता है। क्योंकि अँगुली-आकाश विभाग, अँगुली-काल विभाग आदि सभी विभागों को तो अँगुली-अँगुली का विभाग, जो कि कर्मज है उत्पन्न कर देगा, परन्तु उन विभागों के भी दो क्षण अनन्तर उत्पन्न होनेवाले उतने ही परवर्ती अँगुली-आकाश संयोग, अँगुली-काल संयोग आदि संयोगों को कर्म के बिना कौन उत्पन्न कर सकेगा? सजातीय अतएव अविरोधी होने के कारण अँगुली-अँगुली का विभाग परवर्ती उक्त विभागों को पैदा कर सकता है, किन्तु परवर्ती उक्त संयोगों को तो नहीं पैदा कर सकता। क्योंकि संयोग और विभाग आपस में विरोधी है। ऐसी परिस्थिति में उक्त अँगुली-आकाश संयोग आदि संयोगों को उत्पन्न करने के लिए कर्म को उत्पत्ति क्षण से लेकर उक्त संयोग-दल-क्षण पर्यन्त स्थायी मानना अनिवार्य है। विशद रूप से इसे इस प्रकार समझ सकते हैं, यथा—प्रथम क्षण में संयुक्त अँगुली में कम्पन हुआ (१), अनन्तर एक अँगुली का अपर अँगुली से विभाग हुआ (२), बाद में अँगुली-अँगुली का पूर्व संयोग नष्ट हुआ (३)। फिर व्यापक भौतिक द्रव्यों से संयोग हुआ और अँगुली का आकाश से विभाग हुआ (४)। अनन्तर प्राचीन अँगुली-आकाश-संयोग नष्ट हुआ (५), तब नवीन अँगुली-आकाश संयोग उत्पन्न हुआ (६)। अतः यहाँ तक प्राथमिक अँगुलीगत कर्म को रखना अनिवार्य है।

इस प्रकार कर्म की स्थिति के सम्बन्ध में सार क्या यह हुई कि प्रथम मत में ऊपर प्रदर्शित सारे विभाग कर्म की उत्पत्ति के अव्यवहित पर क्षण में ही अर्थात् द्वितीय क्षण में ही उत्पन्न हो जाते और समस्त उत्तर संयोग क्रिया की उत्पत्ति के चतुर्थ क्षण में ही हो जाते हैं। क्योंकि सारे उक्त विभाग और प्रदर्शित संयोग कर्मज ही माने जाते हैं। अतः पूरा कार्य चतुर्थ क्षण में खतम हो जाता है, कोई कार्य अवशिष्ट नहीं रह जाता, जिसके लिए कर्म को रखना पड़े। अतः सारी क्रियाएँ अपने उत्पत्ति-क्षण को प्रथम क्षण मानकर पंचम क्षण में नष्ट हो जाती हैं और सारी क्रियाओं का अस्तित्वकाल चार क्षण मात्र का होता है। जहाँ किसी अवयवी द्रव्य के अवयव में क्रिया उत्पन्न होने से उस द्रव्य का विनाश होता है वहाँ वह अवयवगत क्रिया सात क्षण तक रहती है। क्योंकि अवयवगत क्रिया से होनेवाला अवयवगत विभाग तब तक उस अवयव और आकाश के साथ होनेवाले विभागस्वरूप

विभागज विभाग को नहीं उत्पन्न करता जब तक अवयवी द्रव्य न मर जाय । अतः कार्यक्रम एक क्षण और बढ़ जायगा । उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझना चाहिए, यथा—घट के अवयव कपाल में क्रिया हुई (१) । तब एक कपाल से अपर कपाल का विभाग हुआ (२) । बाद कपालों का पूर्व संयोग नष्ट हुआ (३) । तब घट का नाश हुआ (४) । अनन्तर कपालाकाशविभागस्वरूप विभागज विभाग हुआ (५) । तब कपाल-आकाश का पूर्व संयोग नष्ट हुआ (६) और तब उत्तर कपाला-काश-संयोग हुआ (७) । यहाँ तक क्रिया रहेगी । इसी प्रकार ऐसी परिस्थिति में सर्वत्र समझना चाहिए ।

इसके विपरीत उक्त द्वितीय मतवाद की पुष्टि के लिए गुण-निरूपण में किये गये विभागज विभाग के विचार को पढ़ना चाहिए । वहाँ यह उदाहरण गृहीत स्पष्ट भाव से बतलाया गया है कि विभाग को आरम्भक-संयोग-प्रतिद्वन्द्वी और अनारम्भक-संयोग-प्रतिद्वन्द्वी इस प्रकार से विभक्त करना पड़ेगा । इन विषयद्वयों के विभागों का जनक एक कर्म को ही नहीं माना जा सकता । ऐसी परिस्थिति में विभागज विभाग मानना ही पड़ेगा । विभागज विभाग मानने पर उक्त द्वितीय मतवाद, जिसमें क्रिया की स्थिति सात क्षणों तक होती है, मानना ही पड़ता है ।

### कर्म का विनाश

कर्म की स्थिति के सम्बन्ध में कृत विचार से कर्म का विनाश भी बहुत ही स्पष्ट रूप से विचारित हो जाता है । क्योंकि किसी भी जन्म वस्तु का स्थितिकाल प्रथम क्षण के अव्यवहित पूर्व क्षण तक ही सीमित होता है । जब कि प्रथम क्षण में यह स्पष्ट कर दिया गया है कि किसी भी कर्म का अन्तिम क्षण प्रथम क्षण के कर्मजन्मता-स्वीकार पक्ष में कर्म के उत्पत्तिक्षण को प्रथम क्षण तक ही सीमित होता है, तो इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक क्रिया प्रथम क्षण में विनष्ट होती है, और विभागज विभाग के अव्यवहित क्षण अपने उत्पत्ति क्षण से सप्तम या अष्टम क्षण में विनष्ट होती है । कोई भी क्रिया रह नहीं सकती । साथ ही किसी भी क्रिया का नष्ट नहीं हुआ हो, इससे पहले नष्ट माना भी नहीं जा सकता । द्रव्य के मरने से एतदपेक्षया पहले भी क्रिया नहीं रह सकती । नश्वर द्रव्य के नाश-क्षण से अव्यवहित पूर्व क्षण में कर्म अपनी उत्पत्ति से तीसरे ही क्षण में विनष्ट होगी जब कि अवयवी में होनेवाले नाश-क्षण

अवयवी के अवयव में उस अवयवी के विनाशानुकूल कम्पन उत्पन्न हुआ रहेगा । उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझा जा सकता है—यथा, प्रथमतः द्रव्यणुक के अवयव परमाणु में क्रिया उत्पन्न हुई (१) । अव्यवहित पर क्षण में परमाणुओं में परस्पर विभाग हुआ (२) । अव्यवहित पर क्षण में परमाणुओं में परस्पर होनेवाला संयोग भी नष्ट हुआ और अभी तक विद्यमान द्रव्यणुक में क्रिया भी उत्पन्न हो गयी (३-१) । अव्यवहित पर क्षण में द्रव्यणुक मरा (२) । अव्यवहित पर क्षण में द्रव्यणुक में आश्रित क्रिया का विनाश हो जायगा, क्योंकि कर्म निराश्रित नहीं हो सकता, न रह सकता है । यदि नष्ट होते हुए द्रव्य में भी क्रिया मानी जाय तो उत्पत्ति उसके द्वितीय क्षण में भी क्रिया का विनाश हो सकता है, परन्तु नाशप्रस्त द्रव्य में क्रिया का उत्पाद आनुमतिक नहीं । अतः द्वितीय क्षण में उसका विनाश हो गया ऐसा कहीं और कभी नहीं माना जा सकता ।

बौद्ध विद्वानों का इस सम्बन्ध में यह कहना है कि प्रत्येक क्रिया द्वितीय क्षण में ही विनष्ट हो जाती है । अतः सारी क्रियाएँ उत्पन्न-विनष्ट ही होती हैं । क्योंकि सारे ही भाव सत् है और जो भी सत् होता है वह क्षणिक ही होता है । सुतरां भाव अतएव सत् होने के कारण सारी क्रियाएँ द्वितीय क्षण में ही नष्ट हो जाती हैं । इसके पोषण के लिए वे यह कहते हैं कि भाव के लिए विनाश विरोधी वस्तु नहीं प्रत्युत भाव का स्वरूप ही है । अतः किसी वस्तु के विनाश के लिए साधनान्तर की भी अपेक्षा नहीं होती, जिसके लिए विनाश में विलम्ब होने की सम्भावना हो । नाश सर्वथा निहंतुक होता है । अतः कोई भी भाव एक क्षण में उत्पन्न होकर द्वितीय क्षण तक टिक ही नहीं सकता । जब सारे भावों के लिए यह एक परिस्थिति निश्चिन्त है, तब कर्म उससे बाहर नहीं जा सकता । अतः मारे कर्म उत्पन्न-विनष्ट होते हैं ।

परन्तु आज जब कि निरन्तर भौतिक वैज्ञानिकों का दल महान् जन-विनाश और भौतिक विनाश के प्रबल साधन “अणुबम” और “हाइड्रोजन बम” आदि एक के बाद एक का आविष्कार और परीक्षण कर रहा है और सकल भी हो रहा है; प्रत्येक ध्वंस के साथ किसी एक का अन्वयव्यतिरेक सुस्पष्ट पाया जाता है; तब यह कहना कि विनाश निहंतुक होता है कहीं तक संगत हो सकता है ? यह कितना उपहासास्पद सत्य का अपलाप कहा जा सकता है ? अतः कोई भी कर्म “उत्पन्न-विनष्ट” होता है अर्थात् एक क्षण में ही उत्पन्न होकर अपर क्षण में विनष्ट हो जाता है, ऐसा नहीं माना जा सकता । विनाश की निहंतुता और वस्तु-स्वभावतः आदि विषय का विस्तृत विवेचन अभाव प्रकरण में ध्वंस विचार के अवसर पर किया जायगा ।

परिस्थिति-विशेष में कर्म चतुर्थ क्षण में भी मर सकता है। जबकि किसी विन-  
श्वर द्रव्य के विनाशार्थ उस द्रव्य के अवयव में होनेवाले कर्म के उत्पादन क्षण के अव्य-  
वहित पर क्षण में अर्थात् अवयव-विभाग क्षण में पूरे अवयवी में अर्थात् उक्त तन्मय  
द्रव्य में क्रिया उत्पन्न होगी तो क्रिया का नाश अपनी उत्पत्ति के प्रथम क्षण में चतुर्थ  
क्षण में हो जायगा। उदाहरण के द्वारा इसे हम इस प्रकार समझ सकते हैं, यथा—  
द्वघणुक के अवयव परमाणु में कर्म उत्पन्न हुआ (१)। अव्यवहित पर क्षण में परमाणु-  
परमाणु का परस्पर विभाग और अमी जीवित द्वघणुक में कर्म उत्पन्न हुआ (२।१)।  
उसके अव्यवहित पर क्षण में परमाणुद्वय में पूर्व संयोग का विनाश और द्वघणुक का  
अपने आश्रय आदि-मयुक्त द्रव्यों में विभाग ये दोनों कार्य हुए (३।२)। उसके अव्य-  
वहित पर क्षण में द्वघणुक का नाश भी हुआ और द्वघणुक के साथ होने वाले अन्य  
आश्रय आदि-द्रव्य का संयोग भी नष्ट हुआ (४।३)। उसके अव्यवहित पर क्षण में  
द्वघणुकगत कर्म का नाश हुआ (४)। ऐसी परिस्थिति में अवयवविगत क्रिया और अव-  
यवगत क्रिया ये दोनों ही क्रियाएँ एक ही क्षण में नष्ट हो जाती हैं। क्रिया नाश के  
सम्बन्ध में अमी तक किसे भये इतने विचार से यह स्पष्ट हुआ है कि विभागज विभाग  
न मानने वाले अर्थात् समग्र विभाग को कर्मज ही मानने वाले आरम्भवादियों के मन  
में क्रिया विनाश के सम्बन्ध में उक्त तीन परिस्थितियों से अन्य कोई परिस्थिति नहीं  
हो सकती। अर्थात् कोई भी कर्म अपनी उत्पत्ति के क्षण से तृतीय, चतुर्थ या पंचम इन्हीं  
क्षणों में से किसी एक क्षण में प्रदर्शित परिस्थिति के अनुसार मर सकता है। इसमें  
अन्य कोई परिस्थिति कभी घटलायी नहीं जा सकती।

विभागज विभाग के स्वीकार पक्ष में, जिसकी चर्चा विस्तृत रूप से की जा चुकी  
है, क्रिया अपने उत्पत्ति-क्षण में सातवें क्षण में विनष्ट होती है। इस पक्ष में किसी  
भी क्रिया का विनाश उससे पूर्व कभी नहीं हो सकता। परन्तु विभागज विभाग की  
उत्पत्ति के पहले ही यदि वह द्रव्य नष्ट हो जाय तो निराधार क्रिया रह नहीं सकती।  
अतः पूर्व प्रदर्शित पद्धति से उस विभागज-विभाग के अभ्युपगम पक्ष में भी क्रिया  
अपने उत्पत्तिक्षण से तृतीय और चतुर्थ क्षण में नष्ट हो जायगी।

कुछ पदार्थ-शास्त्रियों का यह कहना है कि विभागज-विभाग के स्वीकार पक्ष  
में अवयवगत क्रियाएँ अपनी उत्पत्ति के क्षण में मध्यम क्षण में नहीं मरती हैं किन्तु  
एक क्षण और पीछे आठवें क्षण में मरती हैं। अभिप्राय यह कि विभाग से विभाग  
की उत्पत्ति अवयवी द्रव्य के नाशक्षण में न होकर एक क्षण और पीछे होती है।  
इसलिए कार्यक्रम एक क्षण और अधिक बढ़ जाता है। गम्भीर भाव से चिन्ता करने  
पर इस प्रकार के कथन के बीच यह मालूम होता है कि अवयव-क्रिया के उत्पत्ति-

स्थल में ये पदार्थशास्त्री विभागज विभाग से अवयवी द्रव्य के नाश को अन्तरंग कार्य समझते हैं और विभागज विभाग को उसकी अपेक्षा बहिरंग। अन्तरंग और बहिरंग कार्यों के सम्पादनीयतास्थल में अन्तरंग कार्य पहले किया जाता है यह सर्व-लोक-सिद्ध है। अतः द्रव्यनाशस्वरूप कार्य हो जाने के बाद विभागज विभाग होता है। अतः एक क्षण काल और आगे पिसकता है।

परन्तु द्रव्यनाश और विभागज-विभाग विरोधी कार्य नहीं प्रतीत होते जिससे दोनों एक काल में न हो सकें। अतः पूर्वसंयोग नाश के अव्यवहित पर क्षण में ही द्रव्य-नाश के समकाल विभागज विभाग हो सकता है। इसलिए प्रक्रिया में क्षणाधिक्य करना उचित प्रतीत नहीं होता। यहाँ यह प्रश्न नहीं किया जा सकता कि तब एक क्षण और पहले संयोग नाश के क्षण में ही विभागज-विभाग क्यों नहीं उत्पन्न हो जाता? इस प्रकार एक क्षण की और वृत्त की जा सकती है। क्योंकि विभाग और संयोग के प्रति अनपेक्ष भाव से कारण होने वाली वस्तु ही कर्म, क्रिया, कम्पन, चलन आदि है, इस प्रकार कर्म के स्वरूप का निर्वचन पहले ही किया जा चुका है। तदनुसार प्रथम विभाग यदि पूर्व-संयोगनाश की अपेक्षा न करते हुए द्वितीय विभाग को उत्पन्न करेगा तो प्रथम विभाग कर्मलक्षण से आक्रान्त हो जाने के कारण विभाग कहलाने का ही अधिकारी नहीं होगा। फिर उससे उत्पन्न होने-वाला द्वितीय विभाग विभागज विभाग कैसे कहला सकेगा? अतः पूर्व-संयोग के नाश की अपेक्षा करके द्रव्य नाश के क्षण में द्वितीय विभाग को प्रथम विभाग उत्पन्न करेगा। ऐसा मानने पर प्रथम विभाग कर्मस्वरूपाक्रान्त इसलिए नहीं होता कि मध्य में पूर्व-संयोग नाश की अपेक्षा करके द्वितीय विभाग के प्रति कारण बनने से वह अनपेक्ष कारण नहीं होता, अस्तु।

विभागज विभाग के अम्युपगम पक्ष में उक्त दो परिस्थितियों को उदाहरण द्वारा इस प्रकार समझा जा सकता है, यथा—द्व्यणुक के अवयव परमाणु में क्रिया हुई (१), अव्यवहित उत्तर, दोनों परमाणुओं में परस्पर विभाग हुआ (२), बाद परमाणुओं में विद्यमान पूर्वसंयोग का नाश हुआ (३), तब परमाणु का आकाश से विभागज विभाग हुआ (४), अनन्तर क्षण में इन नवीन विभागों से परमाणु और आकाश में विद्यमान पूर्व संयोग का नाश हुआ (५), तब परमाणु का अन्य दैशिक आकाश से नवीन संयोग हुआ (६), तब कर्म का नाश हुआ (७)। द्वितीय परिस्थिति में द्व्यणुक के अवयव परमाणु में क्रिया हुई (१), तब परमाणुओं में परस्पर विभाग हुआ (२), बाद परमाणुओं में पूर्व संयोग का नाश हुआ (३)। तब द्व्यणुक मरा (४), तब परमाणु-आकाश का विभागज विभाग हुआ (५), तब परमाणु-आकाश का पूर्व संयोग

नाश हुआ (६), फिर परमाणु का अन्य प्रादेशिक आकाश के माय नवीन मयोंग-स्वरूप उत्तर मयोंग हुआ (७), तब कर्म का नाश हुआ (८), इस प्रकार समझना चाहिए। यहाँ यह भी ध्यान रखना चाहिए कि उक्त दोनों कल्पों में प्रथम तो सर्वमाधारण हो सकता है, अर्थात् जहाँ द्रव्य नाश होता है और जहाँ द्रव्य नाश नहीं होता दोनों जगह चल सकता है। परन्तु दूसरा कल्प वहाँ ही स्वीकृत हो सकता है जहाँ अवयव में क्रिया होकर द्रव्य नाश होता है। सार यह कि अवयवगत विभागज विभाग स्थल में ऊपर बतलायी गयी दूसरी प्रक्रिया होगी और अनवयवगत विभागज विभाग स्थल में ऊपर बतलायी गयी प्रथम प्रक्रिया होगी। यह दोनों ही प्रक्रियाएँ विभागज विभाग स्थलीय हैं यह बात पहले भी बतलायी गयी है।

इस प्रकार क्रिया के विनाश की विभिन्न परिस्थितियों के गम्भीर मन्थन में यह बात मुस्पष्ट हो जाती है कि अधिकतर क्रियाओं का विनाश उत्तर मयोंग में हुआ करता है। विरल स्थल में आश्रय द्रव्य के नाश से क्रिया का नाश होता है, जिसका उदाहरण दिया जा चुका है। सार यह कि अपने अन्तिम कार्य से क्रियाओं का नाश बहुधा हुआ करता है। अन्तिम कार्य कहने का तात्पर्य यह कि विभाग भी क्रिया का कार्य होता है किन्तु उससे क्रिया का नाश नहीं होता। यही कारण है कि क्रिया की स्थिति और विनाश के सम्बन्ध में विभिन्न परिस्थितियाँ प्राप्त होती हैं। क्रिया जहाँ चरम मयोंग को विलम्बतः उत्पन्न करती है यहाँ विलम्ब से विनाशक प्राप्त होने से उसके जीवनक्षण अधिक होते हैं, और जहाँ वह चरम मयोंग को शीघ्र उत्पन्न करती है वहाँ उसके जीवनक्षण अल्प होते हैं। ऐसा क्यों होता है यह दृष्टान्त सहित बतलाया जा चुका है। जहाँ क्रिया का आश्रय द्रव्य ही अपनी आन्तरिक परिस्थिति से नष्ट हो जाता है वहाँ आश्रय या समवायी कारण जो भी कुछ कहा जाय उस द्रव्य के विनाश से अगत्या क्रिया का विनाश पहले ही हो जाता है। अतः ये ही दोनों क्रियानाश के प्रति मुख्य कारण होते हैं। जहाँ वेग से गतिशील वाण अथवा चक्र आदि में वेग के अभाव के पश्चात् गति की निवृत्ति पायी जाती है वहाँ वेगामाव से नवीन गति का अनुत्पाद हो जाता है, वेगस्वरूप कारण न होने से नयी क्रिया उत्पन्न नहीं होती। गतिपारा रुक जाती है, उसे ही लोग गतिनिवृत्ति कहते हैं। दस्तुतः वहाँ वेग नाश से गति का अर्थात् क्रिया का नाश नहीं होता।

### कर्म की धारा

कर्म की स्थिति और विनाश का विचार अभी किया गया है। यह बहुत ही अल्पकाल टिकता है। ऐसी परिस्थिति में वाण आदि के प्रक्षेप स्थल में तद्गतवेग के अनुसार दूर तक होती हुई देखीजाने वाली क्रिया की एतादृश अति अल्पकालस्थायिता,



मानना उचित प्रतीत नहीं होता। इसका उत्तर यह गमझना चाहिए कि प्रश्न-प्रतिपादित परिस्थितियाँ तत्सम समस्त परिस्थितियों में गन्तव्य लक्ष्य स्थान तक वाण आदि की गति एक नहीं होती, परन्तु वहाँ क्रमिक कर्मों का उत्पाद और विनाश होने के कारण कर्म की एक धारा चलती है। अर्थात् वाण-गत प्रथम क्रिया के बाद लक्ष्य-भिन्ना द्वितीय क्रिया उत्पन्न होती है, फिर तृतीय। इस प्रकार लक्ष्यस्थल तक वाण आदि वेगवान् द्रव्य जाते हैं। उस धारा के अन्दर प्रत्येक कर्म अपने-अपने नियत समय पर मरते हैं और वेग से परवर्ती कर्म पूर्व कर्म के धरण क्षण के अव्यवहित परक्षण में उत्पन्न होते जाते हैं, जब तक कि उन क्रियाशील वाण आदि द्रव्यों में वेग नामक गुण रहता है। इसी प्रकार दूर से गिरने वाली वस्तु का पतन अर्थात् गिरना भी प्रथम पतन-स्थान से लेकर भूभाग तक एक ही पतन नहीं होता। अपितु पतन की धारा होती है। अर्थात् पूर्वोक्त अनुसार अपेक्षित अनेक भूभागोन्मुख पतन उत्पन्न होने हैं एवं विनष्ट होते हैं, जिनमें प्रथम पतन तो गुरुत्व के कारण होता है और द्वितीय-तृतीय आदि पतन वेगप्रयुक्त होते हैं। अतः एतादृश परिस्थितियों में सर्वत्र कर्म में एकता का ज्ञान म्रम है।

यह भी यहाँ ध्यान देने योग्य बात है कि वाण की गति या तरतम किसी भी अन्य गति के स्थल में पर-पर क्षणों में अपर-अपर संयोग आगे-आगे भौतिक वस्तुओं से होते रहते हैं। अलग-अलग संयोग अलग-अलग कर्म से ही हो सकते हैं। अतः संयोगस्वरूप कार्य की धारा के लिए कारणीभूत कर्म की भी धारा मानना आवश्यक है।

**कर्म से कर्म की उत्पत्ति नहीं**

वाण प्रक्षेप आदि स्थल में एक ही कर्म नहीं होता, कर्म की धारा होती है, यह बात अभी कही गयी है, और यह भी कहा गया है कि द्वितीय-तृतीय आदि तदन्तर्गत कर्म वेग से उत्पन्न होते हैं। अतः यहाँ यह जिज्ञासा अनायास हो सकती है कि शब्द-धारास्थल में जैसे प्रथम शब्द से द्वितीय सजातीय शब्द और उससे तृतीय सजातीय शब्द उत्पन्न होता है, उसी प्रकार कर्म-धारास्थल में भी पूर्व-पूर्व कर्म से ही उत्तर-उत्तर कर्मों का उत्पाद मानना चाहिए। अन्य दार्शनिक भी धारास्थल में यही परिस्थिति मानते हैं, जैसे क्षणिक विज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध विद्वान् भी क्षणिक विज्ञानधारा के अन्दर द्वितीय-तृतीय आदि परवर्ती क्षणिकविज्ञानों के प्रति अव्यवहित पूर्ववर्ती प्रथम, द्वितीय, तृतीय आदि क्षणिक विज्ञानों को ही कारण मानते हैं। अतः द्वितीय-तृतीय आदि धारान्तर्गत कर्म के प्रति कर्म को कारण न मानकर वेग को कारण क्यों माना जाय ?

इसका उत्तर इस प्रकार समझना चाहिए कि दिये गये दोनों दृष्टान्त प्रकृत विचार के लिए उपयुक्त नहीं हैं, क्योंकि कर्मधारा का सादृश्य उन दोनों के अन्दर किसी में भी नहीं है। इसका कारण यह है कि दृष्टान्त रूप से गृहीत उक्त दोनों स्थल "सन्तान" के हैं "धारा" के नहीं। अर्थात् शब्द का सन्तान होता है एवं क्षणिक-विज्ञानवादियों के यहाँ भी क्षणिक विज्ञान का सन्तान होता है धारा नहीं। धारा और सन्तान में यह महान् पार्थक्य है कि सन्तान के अन्दर प्रत्येक पूर्ववर्ती सन्तानी परवर्ती सन्तानी के प्रति कारण हुआ करता है; जैसे एक ककार सन्तान के अन्दर प्रथम "क" द्वितीय "क" के प्रति और द्वितीय "क" तृतीय "क" के प्रति। अथवा बौद्ध सिद्धांत में क्षणिक-विज्ञानसन्तान, के अन्दर प्रथम क्षणिक विज्ञान द्वितीय क्षणिक विज्ञान के प्रति और द्वितीय क्षणिक विज्ञान तृतीय क्षणिक विज्ञान के प्रति कारण है। इसी प्रकार अन्य परवर्ती सन्तानी के प्रति पूर्व सन्तानी कारण हुआ करता है। परन्तु धारा-बहन स्थल में यह बात नहीं होती। वहाँ तदन्तर्गत एक, और तदन्तर्गत अपर में कार्यकारण भाव नहीं हुआ करता, केवल सजातीयता और अव्यवधान की अनेका होती है। जलधारा, तैलधारा, चींटियों की धारा इत्यादि में यह बात स्पष्ट मालूम पड़ती है। वहाँ पूर्ववर्ती और परवर्तियों में कार्यकारण भाव नहीं हुआ करता। अतः वाणप्रक्षेप आदि स्थलों में धारा के अन्तर्गत पूर्ववर्ती कर्मों को परवर्ती कर्म के प्रति कारण नहीं माना जा सकता, फलतः परवर्ती कर्म की पूर्ववर्ती कर्म से उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती।

यदि यह कहा जाय कि वाणप्रक्षेप आदि स्थल में कर्म-सन्तान ही क्यों न माना जाय ? तब तो कर्मात्मक सन्तानियों में कार्यकारणभाव हो सकेगा, पूर्वकर्म से परकर्म की उत्पत्ति हो सकेगी। अतः कर्म से कर्म की उत्पत्ति होगी।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि पूर्ववाण-कर्म यदि पर क्षण में विभाग को उत्पन्न नहीं करेगा तो वह कर्मता से ही व्युत्त हो जायगा, कर्म कहलाने का अधिकारी हो नहीं सकेगा। क्योंकि जो विभाग और संयोग के प्रति अनपेक्ष कारण होता है वही कर्म होता है यह बात विस्तारपूर्वक इस प्रकरण के आरम्भ में ही बतलायी जा चुकी है। अतः द्वितीय क्षण में वह वाणगत प्रथम कर्म विभाग को ही उत्पन्न करने में लग जायगा, द्वितीय क्षण में द्वितीय कर्म को कैसे उत्पन्न करेगा ? यदि यह कहा जाय कि समर्थ कारण एक काल में अनेक कार्य कर सकता है अतः कर्म और विभाग दोनों को प्रथम कर्म द्वितीय क्षण में साथ ही उत्पन्न करेगा। किन्तु यह इसलिए सगत नहीं होगा कि विभाग को तो प्रथम कर्म ने ही उत्पन्न कर डाला है। अतः कर्म से द्वितीय क्षण में उत्पन्न होनेवाला द्वितीय कर्म किस विभाग को उत्पन्न करेगा ? यदि विभाग को

उत्पन्न नहीं करेगा तो वह कर्म कहलाने का अधिकारी नहीं होगा। इसी प्रकार तृतीय और चतुर्थ क्षण में भी समझना चाहिए। कोई भी कर्म विभाग एवं विभागसंयोग-नाशपूर्वक उत्तर संयोग इन दो कार्यों के लिए ही उत्पन्न होता है। जब विभाग द्वितीय क्षण में प्रथम कर्म से उत्पन्न हो ही चुका है तब विभागार्थ बीच में कर्म का उत्पाद नहीं हो सकता। पंचम क्षण में एक मत से कर्म भरता ही है। अतः वह अपर कर्म को कैसे उत्पन्न कर सकता है? विभागज विभाग के अम्युपगम पक्ष में पंचम क्षण में कर्म भरता नहीं परन्तु द्वितीय विभाग जब कि प्रथम विभाग से ही उत्पन्न होता है जो विभागज ही होता है, तब वह बात फिर रह जाती है कि नवीन स्वीकर्तव्य कर्म को कोई विभाग तो कर्तव्य रूप से मिलता नहीं फिर वह कर्म कैसे कहलायेगा? विभागजनक कोई कर्म हो ही नहीं सकता, यह बात अनेकधा बतलायी जा चुकी है। यदि यह कहा जाय कि कर्म चार या छः क्षण जितना भी क्यों न रहे वह अपने विनाश क्षण में अपर कर्म को उत्पन्न कर जायगा। कारण की स्थिति तो कार्य की उत्पत्ति से अव्यवहित पूर्व क्षण में ही अपेक्षित होती है, तो तृतीय क्षण या पंचम क्षण में अपने विनाश क्षण से एक क्षण पूर्व कर्म स्वस्थ ही रहेगा, अतः अपने विनाश क्षण में वह अनायास अपर कर्म को उत्पन्न कर जा सकता है। तो यह इसलिए संगत नहीं होगा कि तब कोई वस्तु कभी निष्कम्प नहीं हो सकेगी जो प्रत्यक्ष विरुद्ध है।

ऐसा मानने पर सभी जोड़ सर्वदा खुलते रहेंगे, अतः अनेक अवयवों के अनेक काल-स्थायी संयोग से उत्पन्न होनेवाले दृढ़ मकान आदि अवयवी बनने ही नहीं पावेंगे। ठोस पत्थर आदि का जनन ही असम्भव हो जाने से निश्चल विशालकाय पर्वत आदि सुदृढ़ अवयवी का होना ही असम्भव हो जायगा जो कि प्रत्यक्ष विरुद्ध है। अतः स्थिर सत्य है कि कर्म से कर्म की उत्पत्ति नहीं होती।

इनके सम्बन्ध में एक बात और भी ज्ञातव्य है; यह बात तो अनेक बार स्पष्ट हो चुकी है कि प्रत्येक कर्म विभाग और उत्तर संयोग को पैदा अवश्य करेगा, यदि उसका आश्रय द्रव्य ही पहले नष्ट न हो जाय। ऐसी परिस्थिति में उत्तर-संयोग को उत्पन्न करने के लिए पूर्व संयोगनाश-क्षण तक अर्थात् अपनी उत्पत्ति के क्षण से चतुर्थ क्षण तक कर्म का स्वयं रहना अनिवार्य है। और जब वह स्वयं आश्रय में बैठा रहेगा तो अपने अस्तित्वकाल के भीतर दूसरे कर्म को उत्पन्न कर कैसे रहने देगा? एक काल में एक ही आश्रय में विभिन्न क्रियाएँ नहीं रह सकतीं।

एक क्षण में अनेक कर्म एक वस्तु में नहीं होते

यही जो अभी कहा गया है कि एक काल में एक ही आश्रय में अनेक क्रियाएँ नहीं होती; इस सम्बन्ध में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यह कथन प्रत्यक्षतः विरुद्ध

है। जब कोई कांपता हुआ दीटना है तो उस व्यक्ति में दो क्रियाएँ स्पष्ट देखी जाती हैं। क्योंकि एक तरह की क्रिया अग्रभिमुख होती है जिसे दीटना कहते हैं, दूसरी क्रिया अग्रभिमुख नहीं होती पार्श्व-द्वयभिमुख या ऊर्ध्वाभिमुख होती है जिसे कांपना कहते हैं। इसी प्रकार जिसका अति वृद्धावस्था या सर्वांगवान-प्रयुक्त शरीर मदा वापना रहता है उगते चलने के समय अनेक क्रियाएँ एक में स्पष्ट देखी जाती हैं। जब रेल-गाड़ी के स्प्रिंग में दोष आ जाता है, वह कुछ डीला हो जाता है तो वह गाड़ी डब-डबकर कच्ची कोपनी हुई आगे बढ़ती है। वहाँ भी उस एक ही गाड़ी में कांपना और आगे बढ़ना ये दो क्रियाएँ एक ही समय देखी जाती हैं। जब कोई किसी वस्तु को अपने हाथ में नचाता हुआ आगे बढ़ता है तो उस वस्तु में दो क्रियाएँ स्पष्ट देखी जाती हैं। वह नाचती भी है और उस मनुष्य के साथ जो उसे हाथ में लिये किसी ओर जाता है आगे भी जा रही है। आधुनिक पाश्चात्य वैज्ञानिक लोग भूगोल के बारे में भी यही कहते हैं। वह नाचते हुए अपने वृत्त में घूमता है। ऐसी परिस्थिति में यह कैसा कहा जा सकता है कि एक वस्तु एक काल में अनेक क्रियाशील नहीं हो सकती? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि इन या एतादृश परिस्थितियों में एक क्रिया को अवयव-गत और अपर क्रिया को अवयवी-गत मानना चाहिए। जैसे नाचना अवयव-गत और दीर्घगति अवयवी-गत है। यह बात युक्तिमगत भी है, क्योंकि प्रदर्शित रेलगाड़ी के दृष्टान्त में जिस डब्बे के स्प्रिंग में दोष रहता है वही डब्बा ढकड़काता है, कांपता है; सब डब्बे नहीं। अति वृद्ध या वातरोग-ग्रस्तों में भी यह स्पष्ट देखा जाता है कि प्रथमतः वह कम्पन किसी अंग विशेष से ही प्रारम्भ होता है और धीरे-धीरे बढ़कर मारे अंगों में होने लगता है। अतः यह सर्वथा उचित प्रतीत होता है कि अवान्तर क्रिया को अवयव-गत और मुख्य क्रिया को अवयवी-गत माना जाय। किसी भी प्रकार के आधुनिक विभिन्न यंत्रों की क्रिया का गम्भीरतापूर्वक अध्ययन करने पर यही बात पुष्ट होती है। यह स्पष्ट देखा जा सकता है कि उनके प्रत्येक पुर्जें विभिन्न प्रकार से गतिशील रहते हैं, जिनके कर्मों से अन्त्यावयवी यंत्र का कर्म विलक्षण होता है।

कुछ लोगों का कहना है कि एक काल में एक वस्तु में अनेक विपरीत कर्म नहीं होते, विपरीत अनेक कर्म हो सकते हैं। विपरीत का अभिप्राय है विरुद्ध अर्थात् विरुद्ध दिशाभिमुख कर्म। जैसे पूर्व की ओर जाना और पश्चिम की ओर जाना ये दोनों कर्म परस्पर में विरुद्ध होते हैं, ऐसे दो कर्म एक काल में एक आशय में नहीं हो सकते हैं। इस प्रकार उत्तर जाना और दक्षिण भी जाना एक ही काल में नहीं बनता, इसी प्रकार ऊपर भी जाना और नीचे भी, यह एक ही क्षण में नहीं हो सकता। अतः उक्त प्रश्न निरवकाश है। अर्थात् वह उचित नहीं कहा जा सकता है।

## कर्म से वेग और वेग से कर्म

कर्म-धारा शीर्षक विचार से यह मालूम हुआ कि वेग से भी कर्म की उत्पत्ति होती है। और, कर्म के बिना वेग का भी निष्पादन नहीं होता है। ऐसी परिस्थिति में अन्योन्याश्रय दोष अनिवार्य हो जाता है। अन्योन्याश्रय का अर्थ है दोनों का परस्पर की अपेक्षा, जो अति असंगत प्रतीत होती है। एक ही वस्तु दूसरी के प्रति कारण भी हो और कार्य भी यह असंगत है। ऐसा हो तो पितामह पीत्र बन जाय और पीत्र पितामह। अतः कर्म वेग का कारण भी होगा और कार्य भी, यह उचित नहीं प्रतीत होता। इस आशंका का उत्तर यह समझना चाहिए कि जो कर्म वेग का कारण होता है वही तो उस वेग से उत्पन्न नहीं माना जाता है? कर्मजन्य वेग से उत्पन्न होनेवाला कर्म वेग के जनक कर्म से अन्य होता है, इसलिए परस्परापेक्षा नहीं होती। सुतरा अन्योन्याश्रय दोष नहीं दिया जा सकता। यदि यह कहा जाय कि तब अनवस्था दोष हो जायगा, तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि अनवस्था सन्तान-स्थल में होती है, धारा-स्थल में नहीं। धारा और सन्तान में यही महान् पार्यवय है कि धारा विच्छेदान्त होती है अर्थात् कही जाकर उसका अन्त हो जाता है किन्तु सन्तान अविच्छिन्न हुआ करता है। बाणप्रक्षेप आदि स्थल में वेगधारा और कर्मधारा दोनों ही धाराएँ विच्छिन्न हो जाती हैं, उनका अन्त हो जाता है। अतः अनवस्था कैसे कही जा सकती है? अनवस्था तो वहाँ होती है जहाँ कार्यकारण की परम्परा अव्यवस्थित अर्थात् अविच्छिन्न हुआ करती है, जहाँ दोनों के पूर्वापरीभाव का कही अन्त नहीं होता। यहाँ तो ऐसी परिस्थिति नहीं होती यह प्रत्यक्ष है। साथ ही यह भी ध्यान रखने की बात है कि अनवस्था भी सर्वत्र दोष रूप नहीं होती। प्रामाणिक अनवस्था को दोष नहीं माना जाता। बीज से अंकुर और अंकुर से बीज इस प्रकार की अनवस्था को कोई भी दार्शनिक दोष नहीं कह सकता। क्योंकि यह प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है।

सभी क्रियाएँ द्रव्य में ही होती हैं

यह ध्यान रखने की बात है कि क्रिया कोई भी और किसी भी प्रकार की बयो न हो वह द्रव्य आदि सात पदार्थों के अन्दर केवल द्रव्य पदार्थ में ही उत्पन्न होती और रहती है। आना, जाना आदि प्रत्येक क्रिया द्रव्य में ही होती है। यह बात प्रत्यक्षतः सिद्ध है कि जिसे कोई किसी स्थान से अन्य स्थान में ले जाता है या ले आता है, वह नियमतः कोई-न-कोई द्रव्य ही हुआ करता है। इतना ही नहीं अपितु ऐसा समझना चाहिए कि पृथ्वी, जल आदि नौ द्रव्यों के अन्दर भी पृथ्वी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँच में ही क्रिया उत्पन्न होती है और रहती है। आकाश आदि चार व्यापक द्रव्यों में कोई भी

प्रिया उत्पन्न नहीं होती। इनमें प्रबल युक्ति यही है कि व्यापक द्रव्य तो सर्वत्र फैला ही रहता है उसमें रहित कोई स्थान ही नहीं जहाँ वह जा सके, टोल सके। इसका विरोध विवेचन ननु विरोध क्रियाओं की चर्चा के अवसर पर किया जायगा। यहाँ कुछ लोग यह आपरा कर्म मानते हैं कि जब किसी द्रव्य को एक स्थान में अन्य स्थान में ले जाने हैं तो, उस समय उस द्रव्य के साथ उस द्रव्य के रूप आदि गुण भी ला जाते ही हैं। ऐसा तो नहीं होता कि उस जानेवाले द्रव्य के रूप आदि गुण जाते हुए अपने आश्रय द्रव्य को छोड़ वहाँ ही रह जाते और वह गमनशील द्रव्य अपने गुणों को वहाँ ही छोड़कर निर्गुण अवस्था ही अन्यत्र जाता है। इसे गमनाने के लिए निर्मा भी मगुण गमनशील द्रव्य को दृष्टान्त के लिए पकड़ा जा सकता है। जैसे किसी कपड़े को जब हम एक स्थान में अन्य स्थान को ले जाने हैं तो उस कपड़े में विद्यमान सारे गुण भी जाते हैं यह प्रत्यक्ष मित्र है। ऐसा कभी नहीं देखा जाता कि कपड़े के रूप आदि वहाँ ही रह जायें जहाँ से कपड़ा अन्यत्र जाता है। ऐसा होने पर जाने हुए कपड़े एवं गये हुए कपड़े के रूपादि गुणों का प्रत्यक्ष न हांगा, जैसा कि होता ही है। आपासर साधारण जनता परस्पर में कथनोक्त्यन भी इसी प्रकार किया करती है कि "रूप-सहित बस्त्र जाता है", "रूपमहित बस्त्र आया", "लाल कपड़ा आ गया", "पीला कपड़ा यहाँ से हटा दिया गया" इत्यादि। अन्यत्र जहाँ भी ऐसा प्रयोग होता है वहाँ जो साथ होता है और जिसके सहित होना है, दोनों में ही क्रिया तत्त्वतः होती है और प्रतीत भी होती है। जैसे—"राम सहित लक्ष्मण जा रहे हैं", "सीता सहित राम वन में विचर रहे थे" इत्यादि वाक्यों के प्रयोगस्थल में राम और लक्ष्मण दोनों में ही विद्यमान गमन प्रतीत होता है। सीता और राम दोनों में ही वन में विचरना प्रतीत होता है। ऐसी परिस्थिति में यह कैसे माना जाय कि कर्म द्रव्य में ही होते हैं? गुण आदि अन्य पदार्थ क्रिया रहित नहीं हो सकते।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि निर्गुण द्रव्य में क्रिया उत्पन्न नहीं होती, यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। इससे यह प्राप्त होता है कि किसी द्रव्य में जब क्रिया की उत्पत्ति होती है, उस द्रव्य में उससे पूर्व ही रूप आदि कतिपय गुण उत्पन्न हो जाते हैं, और दोनों की उत्पत्ति के बाद गुण और क्रिया ये दोनों ही उस द्रव्य में सहभावेन रहते हैं, अर्थात् अबिरोधी होने के कारण दोनों एक काल में एक ही द्रव्य में रहते हैं। अतः उन दोनों का अर्थात् रूप आदि कतिपय गुण एवं क्रियाओं का परस्पर में सामानाधिकरण्य सम्बन्ध स्थापित होता है। एक अधिकरण में रहने का नाम है सामानाधिकरण्य। गुण और क्रिया दोनों एक द्रव्य में रहते हैं अतः सामानाधिकरण्य होते हैं, इसलिए परस्पर में इनका सामानाधिकरण्य नामक सम्बन्ध

स्थापित होता है। इसी सम्बन्ध के कारण गतिशील द्रव्य में विद्यमान रूप आदि भी गमनशील मालूम पड़ते हैं। तत्त्वतः द्रव्य को छोड़कर गुण आदि अन्य पदार्थों में क्रिया नहीं होनी।

कहने का सारांश यह है कि जैसे एक घर में रहनेवाले दो व्यक्तियों में परस्पर सामानाधिकरण्य अर्थात् “एक घर में रहना”—सम्बन्ध अवश्य होता है, किन्तु यह माना, कहा या समझा नहीं जा सकता कि उन दोनों व्यक्तियों के अन्दर “एक अपर में उत्पन्न होता है” या “एक अपर पर आधारित है”, अर्थात् एक को आधार बना कर अपर बैठा है ऐसा कैसे कहा जा सकता है। क्योंकि आधार-आधेय भाव नियत होता है, अर्थात् एककाल में एक आधार और अपर आधेय ही होता है। एक ही काल में किन्हीं दो वस्तुओं में “आधाराधेय भाव” नहीं होता, यानी दोनों ही दोनों को आश्रय बनाकर बैठ नहीं सकते। उक्त सामानाधिकरण्य सम्बन्ध समान रूप से दोनों में होने के कारण यह कैसे निर्णय किया जायगा कि इन दोनों के सामानाधिकरण्य अर्थात् एक आधार में रहनेवाले दो के अन्दर अमुक ही आधार होगा और अमुक आधेय।

अतः किन्हीं भी दो के सामानाधिकरण्यो की परिस्थिति में उन दो के अन्दर एक को आधार तथा अपर को आधेय नहीं बनाया जा सकता। अतः उक्त प्रकार से एक द्रव्य में आश्रित गुण और क्रिया इन दो पदार्थों के अन्दर गुण को आधार और क्रिया को आधेय नहीं बनाया जा सकता। यह नहीं कहा जा सकता कि गुण में क्रिया रहती है या क्रिया में गुण रहते हैं। इसी प्रकार गुण में क्रिया की उत्पत्ति का भी खण्डन समझना चाहिए। यतः दोनों एक द्रव्य में उत्पन्न होते हैं अतः दोनों सामानाधिकरण्य होते हैं। ऐसी परिस्थिति में दोनों की उत्पत्ति एक द्रव्य में होती है यह बात पहले से ही मान ली गयी। कोई एक ही वार और कही एक ही जगह उत्पन्न हुआ करता है। जब दोनों द्रव्य में उत्पन्न हो चुके हैं तो गुण में पुनः क्रिया की उत्पत्ति की आवश्यकता नहीं की जा सकती। उक्त “लक्ष्मण सहित राम जाते हैं”, “सीता सहित रावन में विचर रहे हैं” इत्यादि दृष्टान्त यहाँ के लिए उपयुक्त नहीं हैं। वहाँ राम और लक्ष्मण तथा सीता और राम उत्पत्ति में परस्पर निरपेक्ष हैं। एक को छोड़कर दूसरे अपर रहने तथा जाने वाले हैं। दोनों के चलन अलग-अलग कारणों से होते हैं, प्रत्यक्षतः दोनों अलग-अलग चलते हुए देखे जाते हैं। अतः वहाँ दोनों में चलन तो है ही प्रष्ट परिस्थिति ऐसी नहीं, यह ऊपर के विचार से स्पष्ट है।

जो दार्शनिक कर्म को भी एक प्रकार का गुण ही मानते हैं उनके मन में तो यह प्रश्न ही नहीं उठता कि रूप आदि गुण में भी कर्म क्यों न माना जाय। क्योंकि गुण

मे तो गुण रहता नहीं। “एकरूप” “एकरस” इत्यादि प्रतीतियाँ होती हैं एकत्व मान्या गुण हैं किन्तु उक्त प्रतीति के आधार पर वह रूप आदि गुणों में रहता है। फिर कैसे कहा जाय कि गुण में गुण नहीं रहता? इसका उत्तर गुण-निष्पन्न में दिया जा चुका है। अतः यह सर्वथा मिथ्या है कि क्रिया द्रव्य में ही उत्पन्न होती और रहती है अन्यत्र नहीं।

**द्रव्य और गुणों से कर्म की समानता**

अव्यवहित पूर्व विचार से यह स्पष्ट हो चुका है कि क्रियाएँ द्रव्य में उत्पन्न होती और रहती हैं। द्रव्य क्रियाओं के आश्रय होते हैं और गुण क्रियाओं के वडे भाई या भायी के समान हैं। गुण और क्रिया दोनों ही कुछ द्रव्यों में आगे-पीछे उत्पन्न होते हैं और रहते हैं। इस प्रकार इन तीनों की स्वभावगन स्पष्ट विषमता के होने हुए भी तीनों में कुछ समता भी अवश्य है। वह यह कि उत्पन्न होनेवाले द्रव्य और गुण तथा समग्र क्रियाएँ द्रव्य में ही उत्पन्न होते और रहते हैं। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझना चाहिए, यथा—एक ही तन्तु द्रव्य में कपड़ा जो कि एक द्रव्य है, वह भी उत्पन्न होता और उसके रूप-रस आदि गुण भी उस तन्तु द्रव्य में पैदा होते हैं, एवं उसका चलनात्मक कर्म भी उसमें पैदा होता है। इस प्रकार एक ही तन्तु द्रव्य में द्रव्य, गुण और कर्म ये तीनों उत्पन्न होते हैं। अतः इस दृष्टिकोण से कर्म द्रव्य और गुणों की समता भी रखता है। किन्तु यह परिस्थिति तभी होती है जब कि हम आश्रय द्रव्य रूप से किसी अवयव द्रव्य को लेते हैं, जैसे अमी दृष्टान्त देने हुए तन्तु को आश्रय द्रव्य रूप से लिया गया है। किसी अन्त्यावयवी द्रव्य को, अर्थात् जो द्रव्य किसी द्रव्य का उपादान न होता हो उसे आश्रय द्रव्य के रूप में लिया जाय तो ऐसी परिस्थिति नहीं होती। यानी द्रव्य, गुण और कर्म ये तीनों एक में आश्रित होने के नाते समान नहीं हो पाते। यदि किसी शरीर को आश्रय द्रव्य रूप में ग्रहण करें तो भी यह बात नहीं होगी। क्योंकि निजी गुण और कर्म तो उसमें होंगे परन्तु कोई द्रव्य उसमें उत्पन्न नहीं होगा। यतः शरीर को किसी अन्य से जोड़कर कोई नया अवयवी द्रव्य निर्माण नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार यदि किसी भी व्यापक द्रव्य को, यथा आकाश, काल, दिक्, आत्मा या मन को आश्रय द्रव्य रूप में लिया जाय वहाँ भी वही बात आती है। वहाँ द्रव्य, गुण और कर्म तीनों में एकाश्रित होने के नाते समानता नहीं आती क्योंकि आकाश आदि किसी भी व्यापक द्रव्य को जोड़कर किसी द्रव्य का निर्माण नहीं होता। अतः आकाश आदि को लेकर भी द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों में एकाश्रय होने के नाते समानता नहीं बतलायी जा सकेगी, और व्यापक द्रव्यों में क्रिया भी उत्पन्न नहीं होती। इसकी चर्चा पहले की जा चुकी है। ऐसी परिस्थिति में गुण



के होते हुए भी द्रव्य और कर्म इन दोनों के व्यापक द्रव्य में न होने के कारण व्यापक द्रव्य को आश्रय रूप में रखकर भी द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों को इस प्रकार समान नहीं कहा जा सकता ।

कर्म द्रव्य नहीं है

कर्म, द्रव्य और गुण ये तीनों द्रव्य में उत्पन्न होते हैं, यह बात अभी बतलायी गयी है । इस पर किसी को यह आशंका हो सकती है कि कर्म को भी द्रव्य ही क्यों न मान लिया जाय ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि द्रव्य वह कहलाता है जिसमें गुणों में से कोई-न-कोई गुण उत्पन्न हुआ हो या होनेवाला हो या हो । परन्तु कर्म में कोई गुण नहीं रहता फिर उसे द्रव्य कैसे कहा जा सकता है ? द्रव्य की दूसरी परिभाषा यह है कि वह द्रव्य या गुण अथवा कर्म इनमें से किसी न किसी भावकार्य का उपादान हो । कर्म ऐसा नहीं होता, क्योंकि वह स्वयं तो द्रव्य में उत्पन्न होता एवं रहता है परन्तु उसमें न तो कोई द्रव्य उत्पन्न होता है, न कोई गुण उत्पन्न होता और न कोई कर्म । ऐसी परिस्थिति में उसे किस भावकार्य के प्रति उपादान कारण कहा जायगा ? किसी के प्रति नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अवशिष्ट सामान्य, विशेष और समवाय ये तीन भाव उत्पन्न नहीं होते नित्य होने हैं । इसका विवेचन आगे विस्तृत रूप में किया जायगा । सुतरा "जो किसी के प्रति उपादान कारण हो वह होता है द्रव्य ।" इस परिभाषा के अनुसार भी कर्म द्रव्य नहीं कहला सकता । इस सम्बन्ध में दूसरी बात यह भी ध्यान रखने की है कि कर्म को अपने आश्रय द्रव्य-स्वरूप माना जायगा या अतिरिक्त द्रव्य-स्वरूप ? यदि आश्रय द्रव्य-स्वरूप माना जाय तो आश्रय निष्कम्प नहीं दिखाई देगा, जो कि अनुभवविरुद्ध है । पहले अव्यापक द्रव्य निष्कम्प रहता है, फिर उसमें कम्पनात्मक कर्म उत्पन्न होता है । अतः यह नहीं कहा जा सकता कि कर्म अपने आश्रयभूत द्रव्य-स्वरूप होता है । यदि उसे आश्रयभूत द्रव्य से अतिरिक्त द्रव्य माना जायगा तो स्वीकृत आकाश आदि व्यापक द्रव्य-स्वरूप या उनसे अतिरिक्त माना जायगा ? यदि व्यापक द्रव्यस्वरूप माना जायगा तो उससे सदा सयुक्त होने के कारण सदा सारे व्यापक द्रव्य क्रिया-शील होने लगेंगे । कोई कभी निष्क्रिय नहीं हो सकेगा । एवं क्रिया का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा । क्योंकि नीरूप व्यापक द्रव्यों का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता । यदि कर्म स्वीकृत से अतिरिक्त अव्यापक द्रव्य होगा तो उसके उपादान क्या होंगे ? पार्थिव परमाणु आदि उपादान होने पर तो वह भी पृथ्वी आदि में ही अन्तर्भूत हो जायगा, अतिरिक्त नहीं हो सकेगा । यदि उसके उपादान भी अन्य होंगे तो पार्थिव, जलीय परमाणु आदि की तरह कामिक परमाणु द्रव्यणुक-व्यणुक आदि अनन्त अवयवों और

अवयवी की व्यर्थ कल्पना होगी, जो कि उचित नहीं। तीसरी बात यह कि द्रव्य कोई भी क्यों न हो वह अनयुक्त नहीं होता, अर्थात् किसी न किसी अन्य द्रव्य के साथ उसका संयोग अवश्य होता है। और यदि ऐसा माना जायगा तो कर्म कभी द्रव्य से अलग भी देखा जायगा। क्योंकि एक संयोगी अपर सयोगी को छोड़कर भी रहता है। जैसे किसी कपड़े को छोड़कर मनुष्यशरीर और शरीर को छोड़कर कपड़ा। परन्तु कर्म कभी अपने आश्रय द्रव्य को छोड़कर अन्यत्र नहीं देखा जाता। कर्म व्यापक नहीं कि वह असंयुक्त होकर अन्यत्र रह सके और उसे व्यापक इसलिए नहीं माना जा सकता कि तब उसका सर्वदा सभी द्रव्यों में सम्बन्ध होने के कारण सभी द्रव्य सर्वदा सक्रिय हों उठेंगे। निष्क्रिय कोई कभी हो ही नहीं सकेगा। अतः कर्म द्रव्य नहीं हो सकता।

**कर्म गुण नहीं है**

कुछ लोगों का यह प्रबल आग्रह है कि कर्म को गुण पदार्थ ही मान लिया जाय। उनका कहना यह है कि सामान्य-विशेष-समवायस्वरूप कर्म को न मानना तो ठीक ही है, क्योंकि वे नित्य है और कर्म अनित्य हुआ करता है। कर्म का अभी प्रतिपादित युक्तियों में द्रव्य नहीं माना जाना भी ठीक ही है। परन्तु उसे गुण मान लेने में कोई बाधा नहीं बतलायी जा सकती। जैसे रूप आदि स्वीकृत गुण द्रव्य में ही उत्पन्न होते और रहते हैं, उभी प्रकार कर्म भी द्रव्य में ही उत्पन्न होना और रहता है। अतः कर्म का प्रत्यक्ष भी द्रव्याश्रित रूप में गुण की तरह हुआ करता है। गुण को द्रव्य में देखा जा सकता है। इस तरह कर्म भी द्रव्य में ही देखा जाता है। इस प्रकार बहुधा गुण के साथ कर्म की समानता के कारण कर्म को एक गुण ही मान लेना बुद्धिमत्ता है। यह बात सही है कि स्वीकृत रूप, रस आदि गुणों में कर्म को गतार्थ नहीं किया जा सकता। क्योंकि अन्य गुणों से उसके स्वभाव में महान् अन्तर पाया जाता है। परन्तु उसे एक स्वतंत्र अधिक गुण मान लिया जा सकता है। गुणों की गणना चौबीस न होकर पचीस मान लेने में ही यदि निपटारा हो सके तो एक स्वतंत्र पदार्थ मानना तथा पदार्थों के विभाजन में संख्या का आधिक्य स्वीकार करना गलत नहीं। गुणों की संख्या में क्रम-विक्रम पाया भी जाता है। यह कोई नया बात नहीं। महर्षि कणाद ने सत्रह गुण गिनाये थे और मध्यवर्ती पदार्थ दान्तिनों ने बढ़ाकर गुणों की संख्या तेईस मानी। फिर अदृष्ट को पाप और पुण्य के रूप में बाँटकर गुणों की संख्या चौबीस कर दी गयी। इसी प्रकार औचित्य के आधार पर यदि गुण चौबीस के स्थान में पचीस हो जायें तो क्या हानि है? चरन् पदार्थों की संख्या में कमी के कारण लाभ ही है। अथवा यस्तुतत्त्व का निर्णय तो मर्यादित लाभ

गौरव के आधार पर नहीं हुआ करता । अतः कर्म को गुण ही मानना चाहिए, स्वतंत्र अनिरिक्त पदार्थ नहीं । किन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि गुण और कर्म के स्वभाव में महान् अन्तर, महान् पार्थक्य पाया जाता है । पृथक् स्वभाव वाली वस्तुओं को एक कर्मी नहीं कहा जा सकता । अन्यथा किसी प्रकार का विभाजन नहीं बन सकता । कर्म के स्वभाव का पार्थक्य इस प्रकार समझना चाहिए—जितने भी गुण हैं उनका ( १ ) सामान्य गुण और ( २ ) विशेष गुण, इस रूप में दो प्रकार में विभाजन होता है । इन दो विभागों के अन्दर कर्म को विशेष गुण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि जितने भी विशेष गुण हैं वे नियमितः एक ही इन्द्रिय से जाने जाते हैं । कर्म चक्षु और त्वक् दोनों ही इन्द्रियों से जाना जाता है । अतः उसे विशेष गुण नहीं कहा जा सकता । कुछ लोगों ने द्रवत्व गुण के अन्दर मामिदिक द्रवत्व को विशेष गुण और असामिदिक द्रवत्व को सामान्य गुण माना है । परन्तु यह इसलिए उचित नहीं कि गुणों का विभाजन अवान्तर भेदों को लेकर किया जाय यह संगत नहीं । अतः द्रवत्व को भी दो इन्द्रियों से गृहीत होने के कारण सामान्य गुण समझना चाहिए, विशेष गुण नहीं । कर्म को सामान्य गुण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि सामान्य गुण और विशेष गुण दोनों ही व्यापक के सामान्य गुण एवं अव्यापक के सामान्य गुण, और व्यापक के विशेष गुण एवं अव्यापक के विशेष गुण; इस रूप से विभक्त होते हैं । इस तरह विचार करने पर गुणों का चार प्रकार से विभाजन पर्यवसित होता है । तदनुसार कर्म को व्यापक सामान्य गुण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वह व्यापक द्रव्यों में नहीं होता है । यह बात पहले भी बतलायी जा चुकी है । कर्मों को अव्यापक द्रव्य का विशेष गुण इसलिए नहीं बतलाया जा सकता कि कोई भी अव्यापक द्रव्य का विशेष गुण द्रव्यपंचक-वृत्ति नहीं होता, अर्थात् पाँचों द्रव्यों में रहने वाला नहीं होता है । रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चार ही अव्यापक द्रव्य के विशेष गुणरूप से निश्चित हैं । इनके अन्दर कोई भी पाँच द्रव्यों में रहनेवाला नहीं पाया जाता । इनमें सब में अधिक स्थानों में रहनेवाला स्पर्श भी पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार में ही रहता है, पाँच द्रव्यों में नहीं रहता । परन्तु यह कर्म जिसे कि गुण मानने के लिए आग्रह किया जा रहा है, पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँच द्रव्यों में रहता है । अतः इस प्रकार गुण-स्वभाव का उल्लंघन करने के कारण उसे गुण नहीं कहा जा सकता ।

अंग और अंगी की क्रिया एक नहीं

“एक क्षण में अनेक कर्म एक वस्तु में नहीं होते”—इस शीर्षक विचार में प्रश्न करते हुए यह कहा गया था कि वायुरोग-ग्रस्त सर्वांग कम्पवाले प्राणी के गमन-स्थल में

एक में अनेक कर्म दिये जाते हैं, इसका उत्तर भी वहाँ दिया गया था। किन्तु प्रश्न यह उपस्थित होता है कि अग और अगी के कर्मों को यदि एक ही मान लिया जाय तब तो यह प्रश्न उठता ही नहीं। अब ऐसा ही उत्तर वहाँ क्यों न समझा जाय ? इसका समाधान यह समझना चाहिए कि प्रथम प्रकरण में द्रव्यात्मन शीतक विचार में यह निश्चय कर दिया गया है कि अग और अगी अर्थात् अवयव और अवयवी एक नहीं होते। उन दोनों में कार्यकारण भाव है, एकता नहीं। अर्थात् अग होने का कारण, और अगी होता है कार्य। दो में होने वाला कर्म एक कैसे हो सकता है ? ऐसा होने पर तो संसार के सभी कर्म एक हो जायेंगे, जिसका फल यह होगा कि जागतिक वस्तुओं में प्रत्यक्षतः दिये जानेवाले वैचित्र्य का अपलाप करना होगा जो कभी सम्भव नहीं।

दूसरी बात यह कि जब एक ही काल में अग और अगी में विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ होती हैं, यथा प्रदीप्त सर्वाङ्ग कम्पवाले व्यक्ति के गमनस्थल में अग-कम्पन मृदु वेग में जनित अम्बाघीन तथा अन्यभिमुख होता है एवं अवयवी शरीर का गमन स्वाधीन तथा अप्राभिमुख अर्थात् आगे की ओर होता है। जबकि इस प्रकार अग और अगी के कर्मों में स्पष्ट विलक्षणता प्रतीत हो रही है, सब का माधारण भेद का भान हो रहा है, तब अग-कर्म और अगी-कर्म दोनों को एक कैसे कहा जा सकता है। इस पर भी यदि यह कहा जाय कि उस सर्वाङ्ग-कम्पन दृष्टान्त में भले ही उक्त युक्तियों से अग के कर्म से अगी के कर्म को अलग माना जाय परन्तु अगी के एकाभिमुख गतिस्थल से अग और अगी दोनों के कर्मों को एक क्यों न माना जाय ? यह तो कहा नहीं जा सकता कि केवल अगी जा रहा है, अग वहाँ ही बैठे हैं जहाँ पहले थे। यदि किसी से यह कहा जाय कि तुम अपने हाथ-पाँव आदि अंगों को मत लाना, उन्हें पूर्व स्थान में ही छोड़ आना, किन्तु तुम मेरे पास चले आना। तो क्या यह कभी सम्भव है कि वह ऐसा कर सकेगा ? कभी नहीं। जब ऐसा नहीं हो सकता तो यह मानना पड़ेगा कि अग और अगी दोनों एकाभिमुख चल रहे हैं। ऐसी परिस्थिति में अगों और अगी के कर्मों को एक मान लेना क्यों सगत नहीं ? बरन् एक ही मानना इसलिए सगत प्रतीत होता है कि अनेक ज्ञान एक समय होने नहीं यह बात पहले अनलायी गयी है। अनेक विभिन्न कर्मों के ज्ञान एक समय हो नहीं सकते, और लोग समझते भी इसी प्रकार हैं कि “बढ़ जा रहा है”, परस्पर कथन भी यही करते हैं कि बढ़ जा रहा है। ऐसा न कोई समझता और न कोई कहता कि “बढ़ और उसके हाथ पाँव नाक कान आदि जा रहे हैं।” ऐसी परिस्थिति में अग कर्म और अगी कर्म को विभिन्न कैसे माना जाय ?

इस प्रश्न को सूक्ष्म दृष्टि से समझना चाहिए, इसका उत्तर मिल भी चुका है, अतः यह प्रश्न निरवकाश है। क्योंकि जब अंग और अंगी एक नहीं हैं तो दोनों के कर्म एक कैसे हो सकते हैं? रहीज्ञान और वाक्य-प्रयोग की बात, सो प्रामाणिक को विभिन्न ज्ञान एक क्षण में न होने पर भी अनेक-विषयक एक ज्ञान होने में बाधा नहीं हो सकती। अतः उक्त स्थल में एक ही कर्म का ज्ञान भ्रान्ति मात्र है। वाक्य-प्रयोग भी भ्रान्ति-ज्ञानमूलक अप्रामाणिक है, अतः उसके द्वारा विचार्य स्थल में अंग और अंगी के कर्मों को एक नहीं माना जा सकता। सब से बड़ी बात यहाँ ध्यान रखने की यह है कि जो तत्त्वतः परस्पर में अनेक हैं वे कर्म किसी अन्य के माध्यम से एक नहीं हो सकते। उदाहरण के लिए विस्तृत मंसार, मामने पड़ा है। किन्हीं भी पाँच वस्तुओं को किसी छठी वस्तु से अभिन्न अर्थात् एक नहीं किया जा सकता। एकत्र करने पर सख्या छ. ही होगी एक नहीं। जबकि अंगों के कर्म परस्पर भिन्न हैं तब उन कर्मों को एक अंगी के कर्म से अभिन्न एक कैसे किया जा सकता है ?

यह भी कहना गलत है कि उस समय विभिन्न कर्मों का प्रत्यक्ष नहीं होता, एक ही कर्म देखा जाता है। सभी कर्म चाहे वे अंगों के हों चाहे अंगी के, साथ देखे अवश्य जाते हैं, परन्तु अंगी के कर्म का भान प्रधान रूप से होता है जो कि एक ही होता है, अतः इस प्रकार का आभास जैसा होता है कि एक ही कर्म देखा जा रहा है। जैसे अनेक लोग जहाँ सामने आते हैं वहाँ आँख का सन्निकर्ष सब के साथ समान होने के कारण प्रत्यक्ष तो एक ही समय सब का होता है किन्तु मुख्यतया उस प्रत्यक्ष का विषय वह होता है जो कि उन देखे जाने वालों में मुख्य पुरुष होता है। लोग आपसी कथन में भी उसी की चर्चा करते "कि उन्हें मैंने देखा", किन्तु इससे यह नहीं कहा जा सकता कि द्रष्टा ने केवल उस मुख्य व्यक्ति को ही देखा था। इसी प्रकार यहाँ भी समझना चाहिए। अतः यह सर्वथा सत्य है कि अंग और अंगी के कर्म एक नहीं हैं। कर्म अप्रत्यक्ष वस्तु नहीं।

अव्यवहित पूर्व विचार में यह निर्णय किया गया है कि किसी भी अवयवी के गमन-स्थल में अवयव और अवयवी दोनों के कर्म प्रत्यक्ष होते हैं। यहाँ कुछ लोगों का कहना यह है कि कर्म अप्रत्यक्ष वस्तु है। उसका प्रत्यक्ष ही नहीं होता। वह नियमत-अनुमेय हुआ करता है। गमन-स्थल में सर्वत्र गन्ता और गन्तव्य देश या वहाँ होनेवाले दैहिक स्थल के बीच होनेवाले संयोग की एक धारा नियमत-हुआ करती है। देखने वाला उन निरन्तरोत्पन्न संयोगों को ही देखता है एवं उन संयोगों से उनके प्रति कारणी-भूत कर्मों का अनुमान करता है। कर्म से ही संयोग और विभाग उत्पन्न होते हैं यह बात अनेक बार बतलायी जा चुकी है। फलितार्थ यह है कि प्रत्यक्षदृष्ट संयोगधारा

मे कर्मधारा का अनुमान होता है। मयोग मे कर्म का अनुमान प्रगट ही है। जो व्यक्ति सबेरे मूर्ध को पूर्व मे उगत देगता है और शाम को पश्चिम मे दूधने देगता है, बीच मे अन्यकार्य मे लगे होने के कारण मूर्ध को देगता ही नही, वह व्यक्ति सबेरे पूर्व दिशा मे युक्त मूर्ध को शाम को पश्चिम दिशा के साथ मयुक्त देगकर उम पश्चिम दिशा और मूर्ध के मयोग के द्वारा यह अनुमान कर लेता है कि मूर्ध गमनशील है क्योंकि देशान्तर मे अर्थात् पूर्व मे अतिरिक्त पश्चिम मे यह पाया जा रहा है। कही एक जगह देगी गर, यन्तु यदि और जगह देगी जाती है तो उत दा देगनों के बीच उम वस्तु मे क्रिया अवश्य होनी है, यदा—यह अपना दरीर। अपने दरीर को मनुष्य पर और बाहर दो स्थानों मे क्रम मे देगता है और यह भी जानता है कि घर मे चल-कर ही बाहर आकर दरीर को बाहर देग रहा हूं। अतः पूर्व और पश्चिम इन विभिन्न स्थानों मे देगा जानेवाला मूर्ध भी मध्यकारण मे अवश्य गतिशील हुआ है। इसी प्रकार सर्वत्र अग्रिम देग के साथ होने वाले मयोगों को देगकर किसी भी द्रव्य मे कर्म का अनुमान ही होना है। कर्म का कही प्रत्यक्ष नही होता।

परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नही है। कर्म अप्रत्यक्ष वस्तु नही, उमका प्रत्यक्ष अवश्य होता है। क्योंकि कोई भी वस्तु धीरे से आगे बढ़े या वेग मे, उत्तर मयोग दोनों ही जगह समान होने है। ऐसी परिस्थिति मे यदि कर्म का प्रत्यक्ष न माना जाय तो धीरे से जाना और वेग से जाना इन दोनों मे कोई अन्तर प्रतीत नही होना चाहिए। किन्तु ऐसी बात होती नही। उदाहरण, की गति और याता-गाडी की गति इन मे होनेवाला अन्तर, पार्थक्य स्पष्ट देगा जाता है। अतः कर्म का प्रत्यक्ष होता है यह मानना ही होगा। यदि यह कहा जाय कि किसी वस्तु के वेगपूर्वक गमन-स्थल में उत्तर देग के साथ मयोग क्षीघ्र-क्षीघ्र हुआ करने है और धीरे से गमन-स्थल मे उत्तर देग मयोग उमकी अक्षा देर करके, ठहर-ठहर कर होते है; इसीलिए उक्त विलक्षणता प्रतीत होती है। तो यह बात तो सही है किन्तु प्रश्न तो यह उपस्थित है कि विलक्षण प्रत्यक्ष का विषय कीम है? अर्थात् विलक्षण रूप मे देगा कौन जाता है? मयोग, यह कहा नही जा सकता, क्योंकि उनमे कोई अन्तर नही होता। यदि मयोग मे होनेवाली क्षीघ्रता और अक्षीघ्रता को विलक्षण रूप होनेवाले प्रत्यक्ष का विषय माना जाय, तो यह भी ठीक नही हो सकता। क्योंकि क्षीघ्रता और अक्षीघ्रता को न्यून अधिक दणों के सम्बन्ध से अतिरिक्त कहा नही जा सकता। और ये रूप वाले नही कि आग से देगे जायें? अतः विलक्षण रूप से होनेवाले चाक्षुष प्रत्यक्ष का, और से देगना-स्वरूप अपरोक्ष ज्ञान का विषय क्षीघ्रता-अक्षीघ्रता को भी नही कहा जा सकता। अगत्या विलक्षण कर्म को ही, विभिन्न क्रियाओं को ही, देगने का विषय मानना होगा।

विलक्षण किया है ही धीरे से और वेग से किमी वस्तु के गमनस्थल में देखी जाती है यह मानना अनिवार्य है। अतः यह सर्वथा निराधार है कि कर्म अप्रत्यक्ष है।

यहाँ ध्यान रखने की दूसरी बात यह है कि क्रिया का प्रत्यक्ष माने बिना संयोग से क्रिया का अनुमान भी नहीं किया जा सकता। क्योंकि अनुमान वहाँ ही होता है जहाँ हेतु और साध्य इन दोनों में अव्यभिचरित अर्थात् नियत एक-स्थानता का प्रत्यक्ष हुआ रहता है। विचार्य स्थल को छोड़कर जहाँ जहाँ हेतु अर्थात् ज्ञापक देखा गया हो वहाँ वहाँ साध्य भी देखा गया रहता है। घूम को देखकर उससे अग्नि का अनुमान इसीलिए होता है कि रसोईघर आदि में घूम और अग्नि की एक-स्थानता अर्थात् एक स्थान में रहना देखा हुआ रहता है। तदनुसार यदि संयोग से क्रिया का अनुमान मध्य क्रिया-स्थल में किया जायगा तो संयोग और क्रिया इन दोनों को पहले कही एकत्र विद्यमान रूप से देख लेना अनिवार्य होगा। तभी घूम से आग की तरह संयोग से क्रिया का अनुमान माना जा सकेगा। परन्तु जब कि क्रिया का प्रत्यक्ष ही नहीं माना जा रहा है तब संयोग और क्रिया को एकत्र खा कैसे जा सकेगा? और दोनों को एकत्र देखे बिना एक से अपर का अर्थात् संयोग से क्रिया का अनुमान हो कैसे सकेगा?

न्यून गति का जो अनुमान दृष्टान्त रूप में दिखलाया गया है वहाँ भी उस अनुमान में दृष्टान्त दिया गया अपने शरीर का चलन रूप कार्य प्रत्यक्ष ही माना जाता है। तभी तो अन्यत्र स्थित की अन्यत्र स्थिति और क्रिया दोनों अपने शरीर में पाये जाते हैं जिससे अन्यत्र दृष्ट का अन्यत्र देखा जाना उसके गमनपूर्वक ही होता है; यह अव्यभिचरित एकत्र स्थितिरूप अविनाभाव माना जाता है, जिससे हेतुभूत अन्यत्र दृष्ट के अन्यत्र दर्शन को सूर्य में देखकर उसमें गति का या उस दर्शन में गमनपूर्वकता का अर्थात् गमन से हो सकने का अनुमान किया जाता है। अतः यह सर्वथा मान्य है कि कर्म अप्रत्यक्ष नहीं हो सकता।

अतीन्द्रिय परमाणु आदि का चलन इसलिए थोड़े ही नहीं देखा जाता कि वह कर्म है, किन्तु इसलिए वह अप्रत्यक्ष है कि उस कम्पन के आश्रय परमाणु में महत्व नहीं। क्रिया के प्रत्यक्ष में उसके आश्रय में महत्व का एक उद्भूत रूप का होना अनिवार्य रूप से अपेक्षित होता है।

**कर्मों की एकजातीयता**

यों तो प्रत्येक कर्म कुछ न कुछ अपना वैलक्षण्य रखता है। कुछ न कुछ विशेषता कर्मों में अलग अलग अवश्य होती है। इसी के कारण उनके फल भी अलग अलग होते हैं जो कि सब के सामने हैं। फिर भी वे सब, कर्म होने के नाते एक अर्थात् एकजातीय

होते हैं। अतः विवेकपूर्वक मय में अलग अलग भेद होना ही फल ही वे सब के सब कर्म, क्रिया आदि एक शब्द में कहे जाते हैं। यही कारण है कि प्राचीन पदार्थ-शास्त्रियों ने सारे कर्मों में "कर्मत्व" नाम का एक सामान्य अर्थान् समझा था। मे रहनेवाला एक समान कर्म माना है। इसका विशेष परिणाम जिन सामान्य कर्मों में दिया जायगा। अब किन्हीं अन्य कारण-प्रयुक्त यदि किन्हीं कर्मों का प्रत्यक्ष न होना हो, जैसे परमाणु के कम्पन वा, वायु के चञ्चलता, फिर भी कर्मत्व ही अर्थान् कर्म रूप से सारे कर्मों को प्रत्यक्ष माना ही जायगा। अभिप्राय यह कि कोई भी कर्म कर्म होने के लिये अप्रत्यक्ष नहीं प्रत्यक्ष ही कहलायगा।

**कोई कर्म स्वतः उचित या अनुचित नहीं**

कर्म में अच्छेपन और बुरेपन का उल्लेख लोग अपने कथनोपकथन में प्रायः प्रचुर मात्रा में किया करते हैं। यह अधिकतर गुनने को मिलता है कि "ऐसा करना अच्छा या बुरा है।" लोक में ही ऐसी चर्चा होनी है यह बात नहीं, सारे विधि और निषेध करने वाले वाक्य यही कहते हैं कि "यह करना और यह नहीं करना चाहिए।" करना क्रिया है, कर्म है। जिसके अन्तर्गत उपदेश वाक्य में "नहीं" नहीं जोड़ा जाता वह अच्छा माना जाता है और जिसके लिए उपदेश वाक्य में "नहीं" जोड़ा जाता है वह बुरा माना जाता है। जैसे — "अतिथियों का सत्कार करो" इस उपदेश में सत्कार शब्द के साथ "नहीं" शब्द नहीं जोड़ा गया है। अतः अतिथियों का सत्कार अच्छा कर्म माना जाता है। और — "असत् पुरुषों का सत्कार नहीं करो" इस उपदेश वाक्य में सत्कार शब्द के साथ "नहीं" शब्द जोड़ा जाता है अतः यहाँ सत्कार अच्छा नहीं बुरा माना जाता है। यहाँ उपदेश पद का अर्थ सत्पुरुषों का उपदेश समझना चाहिए। असत् पुरुषों का उपदेश तो उलटा भी हो सकता है। कोई अमर्जन यह भी उपदेश दे सकता है कि "अतिथियों का सत्कार नहीं करो" और "अतिथियों का सत्कार करो।"

प्रकृत में ध्यान देने की बात यह है कि सत्कार चाहे अतिथियों का सत्पुरुषों का हो या अतिथियों अमत्पुरुषों का, वह सत्कार ही होगा। क्रिया की दृष्टि से वह एक ही अर्थान् समान ही होगा, परन्तु उसे उचित भी कहलाया जाता है और अनुचित भी। एक ही वस्तु एक ही समय उचित भी हो और अनुचित भी यह सम्भव नहीं। क्योंकि उचित होना और अनुचित होना यह परस्पर में विरुद्ध है। अतः यह मानना होगा कि कोई भी कर्म स्वतः उचित या अनुचित नहीं होता। देश-काल-पात्र और अभिप्राय के आधार पर ही उसे उचित या अनुचित माना जाता है। स्वतः वह केवल कर्म है उचित या अनुचित कुछ भी नहीं। ऊपर प्रदर्शित उदाहरण पानमेद से औचित्य और अनौ-



चित्त का है। देशभेद से कर्म में औचित्य और अनौचित्य का उदाहरण—जैसे किसी देश की प्रचलित परम्परा के अनुसार अधिक स्नेहमूचनार्थ युवती पर-स्त्री का हाथ चूमना अनुचित नहीं माना जाता, उचित ही माना जाता है। किन्तु वही हाथ का चूमना किसी अन्य देश के लिए जिस देश की प्रथा में वह परम्परागत नहीं है, उचित नहीं अनुचित माना जाता है। कर्म के दृष्टिकोण से वह हाथ का चूमना मात्र है न उचित और न अनुचित।

अभिप्राय भेद में उचित और अनुचित का उदाहरण—जैसे किसी विपत्तिग्रस्त प्राणी को उस विपत्ति से उबारने के अभिप्राय से चेष्टा उचित कहलाती है और उससे अनुचित लाम उठाने के अभिप्राय से की जाने वाली चेष्टा अनुचित कहलाती है। स्वतः वह चेष्टा न उचित है और न अनुचित। कहने का सारांश यह कि कर्म जड़-रूप भौतिकों का आगन्तुक घर्म होता है एवं स्वतः भी जड़ होता है, अतः स्वतः यह औचित्य और अनौचित्य से परे है। देश, काल एवं पात्र और चेतन के अभिप्राय के आधार पर ही कोई कर्म उचित और अनुचित होता एवं कहलाता है।

कुछ लोगों का इस सम्बन्ध में यह कहना है कि कर्मगत औचित्य और अनौचित्य का मापदण्ड है उससे होनेवाला फल। कर्म कभी निष्फल जानेवाली वस्तु नहीं। वह कभी न कभी परवर्ती काल में अच्छा या बुरा फल अवश्य चखाता है। ऐसी परिस्थिति में अच्छे या बुरे फल के आधार पर अच्छे या बुरे पशवादभावी फल का जनक होने के कारण स्वतः औचित्य और अनौचित्य के परे होते हुए भी कर्म उचित और अनुचित होता है।

यहाँ यह सन्देह नहीं करना चाहिए कि शारीरिक चेष्टास्वरूप कर्म के लिए तो यह बात कही जा सकती है। क्योंकि उसके अनुसार किसी चेष्टाशील प्राणी को कभी न कभी कुछ अच्छा या बुरा फल भोगना पड़ सकता है। परन्तु ऐसा मानने पर पाथिब, जलीय आदि अचेष्टात्मक भौतिक कर्मों को अच्छा या बुरा कैसे बनाया जा सकता है। क्योंकि उन्हें तो उस कर्म से कोई फलोपभोग होता नहीं। यतः भौतिक वस्तुओं को मले ही स्वगत क्रिया का फल न हो, किन्तु उपभोग करनेवाले प्राणियों की कमी नहीं। असंख्य जीवाणु, वनस्पतियाँ एवं घास — दुर्वा तक को उपभोक्ता कोटि में समझना चाहिए। फिर उपभोक्ताओं की क्या कमी है? बाढ़ आने पर प्राणियों को जो मुल या दुःख उपभोग होता है, उसके आधार पर उस बाढ़ या जलगत क्रिया को अच्छा या बुरा कहा ही जाता है। जब प्रतिकूल हवा के चलने से फसलें नष्ट होती हैं तो उस वायु के बहने को बुरा ही कहा जाता है, और अनुकूलता प्राप्त होने पर उसी बाढ़ या वायु के बहने को अच्छा कहा जाता है। जो कुछ भी हो, कर्म स्वतः

अच्छाई और बुराई से परे है। वह औचित्य और अनीचित्य के प्राकार से बाहर है, यह बात इस पक्ष में भी अक्षुण्ण है। क्योंकि अनुकूलता और प्रतिकूलता ऐसी वस्तु है कि सब के लिए किसी भी वस्तु में समान नहीं हो सकती।

### पाप कर्म और पुण्य कर्म

कर्म एक प्रकार की वस्तु मात्र है, वह स्वतः उचित भी नहीं और अनुचित भी नहीं यह अभी कहा गया है। यहाँ यह शका उपस्थित हो सकती है कि तब तो पाप कर्म और पुण्य कर्म की कोई व्यवस्था नहीं रह पाती। प्राचीनों ने कर्मों को पाप-पुण्य रूप में बाँटा है। कुछ लोगों ने कर्म का "प्रवृत्ति" से शब्द से उल्लेख कर उसे "शुभा प्रवृत्ति" और "अशुभा प्रवृत्ति" इन दो भागों में बाँटा है। इस प्रकार के विभाजन से पूर्व प्रवृत्ति को, फलतः कर्म को आरम्भ शब्द में पुकारते हुए उसे कायिक, वाचिक और मानसिक इन तीन भागों में बाँटा गया था। अतः शुभा प्रवृत्ति अर्थात् पुण्यकर्म, अशुभा प्रवृत्ति अर्थात् पापकर्म इन दोनों के कायिक, वाचिक और मानसिक भेद होने पर प्रवृत्ति छ प्रकार की हो जाती है। उक्त छ प्रभेदों का दिग्दर्शन करते हुए प्राचीन दार्शनिकों ने बतलाया है कि हिंसा करना, चोरी करना, परस्त्री गमन करना इत्यादि कायिक अर्थात् शारीरिक अशुभ आरम्भ है, अर्थात् पापकर्म है। झूठ बोलना, अप्रिय बोलना, चुगली करना, अमम्बद्ध बोलना इत्यादि वाचिक अर्थात् वाणी-वृत्त पापकर्म होते हैं। दूसरों का धोहा करना, परकीय वस्तु को अवैध प्रकार से पाने की इच्छा करना, पूज्यों में अपूज्यता बुद्धि करना ये सब होते हैं मानसिक पापकर्म। शुभा प्रवृत्ति अर्थात् पुण्य क्रिया का विभाजन करते हुए इस प्रकार बतलाया गया है कि दान देना, किसी की रक्षा करना, किसी अशक्त दुखी प्राणी की सेवा करना इत्यादि होते हैं शारीरिक पुण्य कर्म। मत्स्य बोलना, हित बोलना, प्रिय वाक्य बोलना तथा अपनी परम्परा अथवा सिद्धान्त के अनुसार पवित्र वाणियों का पाठ करना इत्यादि होते हैं वाचिक पुण्य कर्म। किसी दुखी के ऊपर दया करना, परकीय आकर्षक वस्तु की ओर से अपने मन को अन्य ओर करना, श्रद्धेय पर श्रद्धा करना इत्यादि होते हैं मानसिक पुण्यकर्म। ऐसी परिस्थिति में यह कहना कैसे संगत कहला सकता है कि कर्म स्वतः उचित और अनुचित नहीं होते? पुण्यकर्मों को उचित और पापकर्मों को अनुचित कहा ही जाता है और कहा जाना चाहिए भी, नहीं तो कोई भी व्यवस्था बन नहीं सकती, उच्छृंखलता लोगों से हटायी नहीं जा सकती।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि प्राचीनों की उचित की सामने रखते हुए जिन पुण्यकर्म और पापकर्मों की चर्चा की गयी है एवं उसके आधार पर शका की गयी है वे तत्त्वतः प्रकृत कर्म नहीं हैं, अर्थात् जिस कर्म का विचार हो रहा है उसके अन्तर्गत

नहीं हैं। उदाहरण के लिए हिंसा और अहिंसा इन्हीं को लिया जाय। इन्हें क्रम से पाप कर्म और पुण्यकर्म कहा गया है। परन्तु हिंसा है “दूसरे को कष्ट पहुँचाने की इच्छा।” यदि हिंसा इच्छा-रूप है तो पदार्थदृष्टिवा यह गुण हो जाती है, उसे कर्म अर्थात् चलनात्मक क्रिया नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार अहिंसा को भी कर्म पदार्थ नहीं कहा जा सकता। क्योंकि अहिंसा को भी हिंसा-स्वरूप के ठीक विपरीत मानना होगा। यदि अहिंसा पद में उक्त इच्छान्वय-रूप हिंसा का विरोधी अभाव पदार्थ लिया जाय, फिर भी वह कर्म पदार्थ नहीं हो सकेगा, किन्तु सातवाँ “अभाव” नामक पदार्थ हो जायगा। यदि अहिंसा का अर्थ विरोधी मायान्तर अर्थात् हिंसा न करने का निश्चय, यह अर्थ किया जाय तो भी अहिंसा को ज्ञान-गुण ही मानना होगा। क्योंकि निश्चय और सत्य ये ज्ञान के ही प्रभेद होते हैं। यदि उक्त इच्छा-रूप हिंसा की ओर से निवृत्ति को अहिंसा कहा जाय तो प्रवृत्ति और निवृत्ति ये प्रयत्न-गुण के भेद होते हैं। अतः गुण के अन्तर्गत होने से उसे कर्म पदार्थ नहीं कहा जा सकता। अतः मानना होगा कि पुण्य-पाप के बारे में जो कर्म शब्द का व्यवहार किया गया है वह बहुत ढिलाई से किया गया है, अतः उन्हें कर्म पदार्थ समझकर आशंका उठाना ठीक नहीं।

यदि कहा जाय कि उक्त प्रकार की आन्तरिक भावस्वरूप हिंसा-अहिंसा आदि उत्पन्न होने के बाद जो प्राणियों के शरीर में चेष्टा होती है उसे पुण्य-पाप कर्म कहा गया है। वह तो मयार्थ ही कर्म है, अतः प्रदान करना ठीक ही है। तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि चेष्टा होने के कारण कर्म मानने के बाने उसे पुण्य अथवा पाप कुछ नहीं कहा जा सकता; इसके सम्बन्ध में युक्तियाँ दी जा चुकी हैं। किसी कर्ता से किया जाने वाला उसी खड्ग का वही प्रहार, किसी आततायी व्यक्ति के ऊपर किया जाय तो वह धर्म कहलायेगा और वही खड्ग प्रहार किसी निरपराध प्राणी पर किया जाय तो अधर्म कहलायेगा। चेष्टा में कोई अन्तर नहीं है। दोनों स्थानों में हाथ का और उसके साथ खड्ग का उठना और गिरना स्वरूप प्रहार समान ही होता है। चेष्टा अथवा क्रिया के रूप में उन प्रहारों में कोई अन्तर नहीं कहा जा सकता। एक ही वस्तु में स्वतः पुण्य भी हो और पाप भी यह बात बन नहीं सकती। दो विरुद्ध स्वभाव एकदा एकत्र नहीं रहते। फल के आधार पर उसे कभी पाप और कभी पुण्य कहा जा सकता है। अर्थात् आततायी व्यक्ति पर होने वाले उसी खड्ग-प्रहार से पुण्य रूप अदृष्ट नामक सुखप्रद गुण उत्पन्न होगा, अतः तब वह खड्ग-प्रहार पुण्य कहलायेगा। एवं निरपराध व्यक्ति पर होने वाले उसी खड्ग-प्रहार से प्रहारकर्ता के लिए

मे दुःखप्रद पाप नामक अदृष्ट गुण उत्पन्न होगा, अतः वही खड्गप्रहार वहाँ के लिए पाप कहलायेगा। फलतः यह मानना ही पडा कि वह खड्ग प्रहार प्रहार की दृष्टि से न तो पुण्य है और न पाप। क्योंकि एक ही वस्तु स्वभावतः पुण्य और पाप स्वरूप कैसे हो सकती है ?

अब एक प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि यदि मुक्त के आवार पर कर्म को सत्कर्म माने और सत्कर्म करने के कारण उससे सुफल होने माने, इसी प्रकार कुरु के आधार पर कर्म को असत्कर्म माने और असत्कर्म करने के कारण उससे कुफल होने मानें तो “अन्योन्याश्रय” दोष हो जाता है। पुण्य कर्म और पाप कर्म के ही अन्य नाम हैं सत्कर्म और असत्कर्म। अतः फलतः सुफल के कारण का, अर्थात् पुण्यात्मक अदृष्ट अथवा उससे प्राप्त होने वाले सुख को पुण्य कर्म की अपेक्षा होती है, और पुण्यात्मक अदृष्ट अथवा उससे होने वाले सुख को पुण्य कर्म को होती है, इसके कारण अन्योन्याश्रय दोष अनिवार्य हो जाता है। इसी प्रकार पापस्वरूप अदृष्ट को या उससे भी उत्पन्न होने वाले दुःख को पाप कर्म की अपेक्षा और उसकी अपेक्षा पापकर्म को होती है। अतः अन्योन्याश्रय अनिवार्य हो जाता है। किन्हीं दो वस्तुओं में परस्पर अपेक्षा हो तो उस का नाम अन्योन्याश्रय दोष है। इसका उत्तर यह समझना चाहिए—

परस्परापेक्षा, जिसे अन्योन्याश्रय या परस्पराश्रय दोष कहा जाता है, तीन प्रकार की होती है—उत्पत्तिगत, स्थितिगत और ज्ञप्तिगत अर्थात् ज्ञानगत। उत्पत्तिगत परस्परापेक्षा तब हो सकती है जब कि किन्हीं दो वस्तुओं की उत्पत्ति में उन्हीं दोनों वस्तुओं की परस्पर अपेक्षा मानी जाय। यथा यदि कोई व्यक्ति यह कहे कि “कपड़े की उत्पत्ति में तन्तु की अपेक्षा होती है और तन्तु की उत्पत्ति में कपड़े की अपेक्षा होती है,” अर्थात् जिस कपड़े की उत्पत्ति जिस तन्तु से होती है उस तन्तु की उत्पत्ति उसी कपड़े से होती है, तो इस प्रकार कहने वाले व्यक्ति का कथन उत्पत्तिगत अन्योन्याश्रय दोष से ग्रस्त हो जाता है। क्योंकि यह कभी सम्भव नहीं कि कोई अपने कारण का कारण बन सके। इस व्यक्ति ने तन्तु के कार्य पट से तन्तु रूप कारण की उत्पत्ति मानी है। कार्यकारण भाव सर्वथा नियत होता है। जो जिसके प्रति कारण होता है वह कभी उसका कार्य नहीं हो सकता। स्थितिगत अन्योन्याश्रय दोष तब होता है जब किन्हीं दो वस्तुओं को परस्पर में आधारित बतलाया जाता है। यथा यदि कोई व्यक्ति कहे कि “उस घर में वह घड़ा है और उसी घड़े में वह घर है” तो यह कथन स्थितिगत अन्योन्याश्रय दोष से ग्रस्त होता है। क्योंकि कार्यकारण भाव की तरह आधारारोप भाव भी नियत होता है, अनियत नहीं। यह कभी नहीं हो सकता कि एक ही समय कोई दो वस्तुएँ परस्पर में एक दूसरे के प्रति आधार अर्थात् आश्रय भी

वर्गे और आघेय अर्थात् आश्रित भी। घर में घड़ा रहता है किन्तु उस घर में रहने वाले घड़े में वही घर नहीं रह सकता। अतः इस दृष्टता का यह कथन कि "उस घर में घड़ा है और उस घड़े में वह घर भी है" — स्थितिगत अन्योन्याश्रय दोष से ग्रस्त हो जाता है। ज्ञप्तिगत अन्योन्याश्रय दोष वहाँ होता है जहाँ किन्हीं दो वस्तुओं को समझने में उन दो वस्तुओं की पारस्परिक अपेक्षा मानी जाय। जैसे यदि कोई यह कहे कि "अँधेरे में विद्यमान घड़े आदि को देखने के लिए जैसे दीपक आदि के प्रकाश की अपेक्षा होती है, उसी प्रकार उस दीपक आदि प्रकाशक को देखने के लिए घड़े आदि दृश्य भी प्रकाशक रूप से अपेक्षित होते हैं," अर्थात् घड़े आदि से प्रकाश भी देखा जाता है। तो ऐसा कथन ज्ञप्तिगत अन्योन्याश्रय दोष से ग्रस्त होता है। क्योंकि प्रकाश्य-प्रकाशक भाव भी कार्यकारण भाव, आधाराधेय भाव आदि के समान निपत होता है अनिपत नहीं। अर्थात् किसी प्रकाशक का प्रकाश्य उस का प्रकाशक नहीं बन सकता। सरल अभिप्राय यह कि जिसके सहारे जिसे देखा जाता है वह उससे कभी नहीं देखा जा सकता। दीपक से घड़े आदि देखे जाते हैं किन्तु घड़े आदि से दीपक नहीं देखा जाता। जहाँ घड़े आदि नहीं होते वहाँ भी दीपक देखा ही जाता है। इन उदाहरणों से अन्योन्याश्रय और उनके विभाजन को ठीक से समझने पर प्रकृत में की गयी अन्योन्याश्रय दोष की शका बिल्कुल नहीं रह जाती। अन्योन्याश्रय की शका इस प्रकार की गयी है कि सत्कर्म से सुफल होता है और सुफल होने के कारण—वह कारण होने वाला कर्म, सत्कर्म कहलाता है। यहाँ दोनों को परस्पर की अपेक्षा है। किन्तु शका बिल्कुल निराधार है क्योंकि यहाँ न तो परस्पर दोनों से दोनों की उत्पत्ति मानी जा रही है और न दोनों को दोनों में आधारित किया जा रहा है अर्थात् बैठाया जा रहा है, एवं न दोनों से दोनों का ज्ञान अर्थात् परिचय माना जा रहा है। तब उक्त तीन प्रकार के अन्योन्याश्रय में से एक प्रकार भी संगत नहीं माना जा सकता। यहाँ तो एक ओर कर्म से सुफल या कुफल की उत्पत्ति मानी जा रही है और दूसरी ओर सुफल या कुफल देखकर उसके प्रति कारण होने वाले कर्म को सत् या असत् अर्थात् पुण्य या पाप फलतः अच्छा या बुरा समझा जा रहा है। एक ओर से उत्पत्ति हो रही है तो दूसरी ओर से ज्ञप्ति; दोनों ही ओर से उत्पत्ति या ज्ञप्ति नहीं हो रही है। यदि इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष माना जाय तो कार्य को हेतु बनाकर जहाँ जहाँ कारण का अनुमान किया जाता है, सर्वत्र अन्योन्याश्रय दोष हो जायगा। आग से धूम की उत्पत्ति होती है और उसी धूम से उस आग की ज्ञप्ति होती है। अर्थात् उठते हुए धूम को देखकर लोग उस धूम की उत्पादक आग का अनुमान करते हैं। जिस धूम की उत्पत्ति जिस आग

ने होती है उसी घूम में यह आग जानी जाती है। अतः मानना होगा कि जहाँ कार्य में कारण का ज्ञान किया जाता है वहाँ अन्यान्याश्रय या अन्य कोई दोष नहीं हो सकता। अतः कर्म में फल और उसमें कर्म का जल्लापन या वृणपन समझा जाना किसी प्रकार में दोषग्रस्त नहीं है।

इसी प्रकार सदाचार-अगदाचार, आचार-अनाचार आदि स्थलों में समझना चाहिए।

### कर्म का स्वाभाविक वैचित्र्य

किये गये विचार में जब यह सिद्ध किया गया है कि कर्म स्वयं कर्म मात्र है, स्वयं मनु या अमनु नहीं, स्वयं पाप या पुण्य स्वयम्प नहीं। तब कार्यों में विचित्रता कर्म होगी? इस दशा में तब तो सामाजिक वस्तुओं का वैचित्र्य ही उच्छिन्न हो जायगा। इस प्रश्न का यह उत्तर समझना चाहिए कि यह तो नहीं कहा गया है कि कर्मों में कोई विचित्रता नहीं है। यदि उनमें विचित्रता नहीं होती तो मारे कर्म एक हो जाते, अनेक हो ही नहीं पाते, और तब कार्यों में भी वैचित्र्य न हो पाता। परन्तु यान् ऐसी नहीं है। प्रत्येक कर्म अलग होता है, अतः सामाजिक दृष्टियों की विभिन्नता होती है। किये गये पूर्व विचार का मारान्त यही है कि कर्मों का वैचित्र्य अर्थात् अलग-अलग होना स्वाभाविक है। विभिन्न कार्यों का प्रजनन, अर्थात् अलग-अलग कार्यों को उत्पन्न करना, उनके प्रति कारण होता यही उनके स्वभाव होने हैं। अतः वे परस्पर में भिन्न अर्थात् अलग-अलग होते हैं और अलग-अलग कार्य करते हैं। यह हम स्पष्ट प्रत्यक्ष रूप से देखते हैं कि आम और अमरुद के आकार में भेद होता है। बैल और बटहल के आकार भिन्न होने हैं। इन सभी आकारों में भेद इसलिए होते हैं कि उनके अवयवों के संयोग अलग-अलग होते हैं और संयोग अलग-अलग इसी लिए हो सकते हैं कि उनके उपादान पार्थिव कणों का सम्पन्न अर्थात् क्रियाएँ समान नहीं होती अलग-अलग प्रकार की होती हैं। अन्यथा सभी के उपादान एकजातीय पार्थिव कण होने के कारण स्पष्ट देखा जाने वाला आकारभेद नहीं सिद्ध किया जा सकता। परिमाण का तारतम्य अर्थात् छोटा-बड़ा होना तो कथञ्चित् उनही उपादान मौलिक रेणुओं की संख्या की न्यूनता और अधिकता से बताया जा सकता है। किन्तु समान परिमाण वाली एक समान गुणत्व वाली वस्तुओं के विभिन्न आकार आणविक क्रियाओं की विलक्षणता के बिना नहीं हो सकते।

### सदाचार

सदाचार भी एक प्रकार का कर्म ही है। इसका उल्लेख पहले भी किया गया है। किन्तु इसके स्वरूपवर्णन में बहुत लोगों को भ्रम हो जाता है। प्राचीन धर्मशास्त्रियों

ने सदाचार शब्द को पारिभाषिक माना है। उन्होंने सदाचार की परिभाषा यह की है कि जिस देश में जो आचरण अर्थात् अनिन्दित क्रियाकलाप परंपरा से चला आता हो वह उस देश के लिए सदाचार कहा जाता है। किन्तु आधुनिक कुछ लोग सज्जनों के आचार अर्थात् आचरण—चेष्टाओं को सदाचार मानते हैं। कुछ लोग इसके विरोध में कहते हैं कि मत्कर्मों के आचरण करने का नाम है सज्जनता। फलतः सत्कर्म करने पर ही कोई सज्जन कहलाने का अधिकारी होगा। ऐसी परिस्थिति में उस व्यक्ति के प्राथमिक आचरण सदाचार नहीं कहला सकेंगे, क्योंकि उससे पूर्व कोई अच्छा आचरण तो उसने किया न होगा। अतः "सनाम् आचारः सदाचारः" इस व्युत्पत्ति के अनुसार सज्जनों के आचार "सदाचार" कहलाते हैं यह नहीं कहा जा सकता। किन्तु सत् जो आचार, अर्थात् अनिन्दित क्रियाकलाप, वह सदाचार होता है। परन्तु यह भी ध्यातव्य इसलिए संगत नहीं हो पानी कि पिछले विवेचन में कर्म स्वतः न अच्छा होता है न बुरा, यह बात बिनाद रूप से बतलायी गयी है। फिर सत् आचार सदाचार है यह कैसे कहा जा सकता है? दूसरी बात यह कि "चार" शब्द ही क्रिया का वाचक है, उस में ही 'वि', 'अभि', 'व्यभि' आदि जोड़कर अच्छे बुरे तत्तत् कर्मों को कहा जाता है। प्रकृत में भी 'आ' जोड़कर 'आ-चार' शब्द से ही अच्छे कर्म समझे जायेंगे, फिर "सदाचार" शब्द में 'सत्' पद जोड़ना व्यर्थ है। आचार शब्द ही अच्छे कर्मों को समझाता है यह बात आचारवान्, आचारनिष्ठ, आचारहीन, आचारी, आचार्य, आदि शब्दों पर गम्भीर दृष्टि डालने से स्पष्ट प्रतीत होती है। अतः सर्वप्रथम-कथित प्राचीनों की परिभाषा के अनुसार ही अर्थ मानना चाहिए—तत्तत् देश के लिए परंपरागत अविगर्हित अर्थात् अनिन्दनीय कर्म ही सदाचार है।

यदि 'सदाचार' के यौगिक अर्थ से ही किसी को प्रेम हो तो 'सदा + आचार' ऐसी ध्यातव्या करके 'सदा' अर्थात् परंपरा से होता आने वाला आचार अर्थात् अनिन्दित कर्म ही सदाचार है ऐसा समझना चाहिए। ऐसा अर्थ करने पर प्राचीनों का पारिभाषिक अर्थ प्राप्त हो जायेगा। यदि पुण्य कर्म, पाप कर्मों के समान सत्-फलक आचार अर्थात् अच्छे फल वाला आचार यह अर्थ किया जाय तो कथञ्चित् यह भी चल सकता है। किन्तु इस पक्ष में आचार शब्द को सामान्यतः क्रिया मात्र का वाचक मान लेना होगा, इतनी त्रुटि रहेगी।

इस अंतिम पक्ष में यदि यह पूछा जाय कि सत्-फलक आचार अर्थात् अच्छे फल वाली क्रिया को सदाचार कहें, तो पहले यह देखना होगा कि अच्छा फल किसे

कहा जाय ? यदि यह कहा जाय कि अच्छा फल सुख है, तो सदाचार का अर्थ होगा सुखप्रद कर्म । तब तो अभिचार, व्यभिचार, चोरी आदि भी सदाचार कहलाने लगेंगे । क्योंकि ऐहिक सुख तो उन कर्मों से मिलते ही है । और सुखप्रद कर्म को ही सदाचार कहा जाय तो तप, स्वाध्याय आदि तात्कालिक दुःखद कर्म सदाचार नहीं कहलायेंगे । इसके उत्तर में यह कहना चाहिए कि “सत्फलक” का अर्थ है “मुखचरम-फलक” । इसके अनुसार “सदाचार” का अर्थ यह होता है कि जिन कर्मों के अन्तिम फल सुख हों वे सदाचार होने हैं । व्यभिचार, चोरी आदि में तात्कालिक सुख मिलने पर भी पीछे कष्ट अनिवार्य होता है । व्याधि, राजदण्ड, लोकदण्ड या यमदण्ड का अधिकारी हो जाने के कारण अन्त में कर्ता को क्षणिक पूर्व-अनुभूत सुख से कहीं अधिक कष्ट भी अवश्य मिलते हैं ।

जो लोग यमदण्ड नहीं मानते हैं उनके मत में भी लोकदण्ड, लोकभय, लोक-लज्जा, लोकनिन्दा आदि के कुफल बुरे आचरण कहे जाने वाले स्थल में और लोक-प्रदामा, लोकसम्मान आदि के सुफल अच्छे कहे जाने वाले आचरण स्थल में मिलने ही है ।

इन विचारों के अनन्तर यह स्पष्ट प्रतीत हो जाता है कि प्राचीनों की उक्त परिभाषा के आधार पर की जाने वाली “सदाचार” की व्याख्या सब व्याख्याओं में सरस और सरल है ।

‘हिंसा

हिंसा कर्म नहीं है, वह दूसरों को सताने की इच्छा-स्वरूप गुण है यह बात कही जा चुकी है । किन्तु साधारणतया जनता किसी प्राणी के प्राण-वियोगार्थ की जाने वाली चेष्टा को ही हिंसा कहती है । फलतः साधारण दृष्टि से बच करने का अपर नाम हिंसा होता है । वास्तविक दृष्टिकोण से “बच” का विचार करने पर यही पर्यवसित होता है कि जिस चेष्टा से अर्थात् जिस शारीरिक क्रिया से किसी प्राणी का प्राण उस प्राणी के शरीर से निकल जाय उस शारीरिक क्रिया का ही नाम है बच और वही है हिंसा । जैसे कोई बधिक जब बध्य के ऊपर तलवार का प्रहार करता है तो उस बध्य का प्राण उसके शरीर से निकल जाता है । अतः वह तलवार आदि अस्त्र का प्रहार प्राण विभाग का साधन बनने से हिंसा अवश्या बच कहलाता है । प्राणविभाग को बच या हिंसा इस लिए नहीं कहा जा सकता कि प्राण-विभाग होगा प्राण का त्याग, तब उसका कर्ता तो बध्य ही होगा बधिक नहीं । ऐसी परिस्थिति में बध्य को ही बधिकता होगी । हिंस्य ही हिंसक कहलाने लगेगा । अतः प्राण विभाग को हिंसा न कहकर तदनुकूल व्यापार को हिंसा कहना चाहिए । परन्तु



विचार करने पर इस व्यापार को भी हिंसा कहना पड़ता है। क्योंकि तलवार बनाने वाला या कुआँ गोदने वाला कभी हिंसक नहीं कहलाता। यदि हिंसा की व्याख्या यही रही कि किसी के प्राणवियोग में अनुकूल होने वाली क्रिया हिंसा है, तो राइग का निर्माण भी मारण के अनुकूल गड़ता ही है। उग निर्मित गड़ग से प्राणियों का प्राण-वियोजन किया जाता है, कुआँ गोदने में उगमें गिरकर अनेक प्राणियों का मरण होता ही है।

इस पर यदि यह कहा जाय कि जो व्यापार मात्सान् अर्थात् अव्यवहित भाव में मारण का सम्पादक हो उसे हिंसा कहेंगे। ऐसा कहने पर गड़ग का निर्माता या कुआँ गोदने वाला हिंसक नहीं कहलावेगा, क्योंकि तलवार बनाना या कुआँ गोदना किसी के मरण के प्रति अव्यवहित भाव में कारण नहीं बनता। जब-कभी प्रहार होने पर या कुएँ में गिरने पर कोई मरता है, नहीं भी मरता है। परन्तु ऐसा कहने पर जहाँ तलवार के प्रहार से तुरन्ततो वध्य नहीं मरा; किन्तु उगमें प्राप्त अगाध्य पाव द्वारा कुछ रोज में मरा, वहाँ वह गड़ग का प्रहार हिंसा नहीं कहला सकेगा। क्योंकि अभी पूर्वोक्त निर्वचन में यह कहा गया है कि जिस व्यापार अव्यव क्रिया के अव्यवहित उत्तर वध्य का मरण होगा वही हिंसा कहलाती है। जहाँ प्रहार-प्रयुक्त अगाध्य पाव से आहत व्यक्ति ढेर में मरता है वहाँ प्रहार के अव्यवहित उत्तर तो वह मरा नहीं। इस निर्वचन में एक दोष यह भी होगा कि किसी व्यक्ति गले में कवल अटक गया, नीचे नहीं जा सका, जिससे वह मर गया। ऐसी परिस्थिति में वह मरने वाला भी अपना हिंसक कहलाने लगेगा। क्योंकि खाते समय मांस निगलने के पहले ही वह मर गया। जहाँ श्रमवश कोई स्वयं विपावत खाद्य खाने से मर जाता है उसे आत्म-हिंसक नहीं कहा जाता। किन्तु जो निर्वचन अभी हिंसा का किया गया है उसके अनुसार इस विपमक्षण को हिंसा मानना होगा और उसका कर्ता होने से मरने वाला हिंसक कहलाने लगेगा। यदि यह कहा जाय कि मारण के उद्देश्य से अर्थात् मारने की इच्छा रखते हुए किया जाने वाला मरणानुकूल व्यापार अर्थात् मरणसम्पादक कर्म हिंसा है, तो ऐसा कहने पर खड्ग निर्माण, कूप निर्माण, गले में अटकने वाले अन्नमक्षण या श्रम से कृत विपावत भोजन आदि में हिंसारूपता की आपत्ति नहीं होगी। क्योंकि कहीं भी कर्ता का अभिप्राय यह नहीं है कि मेरे इस व्यापार से कोई मरे। जहाँ अभिप्राय यह रहेगा कि इससे कोई मरे वहाँ उस व्यापार को हिंसा मानना ही चाहिए। अतः यह हिंसा की व्याख्या हो सकती है। परन्तु यहाँ तक पहुँचने के बाद यह बात अति स्पष्ट हो जाती है कि हिंसा की इस व्याख्या में सारभाग “मारण की इच्छा” ही है। फिर तो

हिंसा का इतना ही निर्वचन उचित हो सकता है कि "मारने की इच्छा हिंसा है।" अतः पहले ही यह कह दिया गया कि हिंसा कर्म नहीं, वह इच्छा होने के कारण गुण है। रही बात लोकव्यवहार की, लोग सङ्ग्रहप्रहार आदि क्रिया को ही हिंसा क्यों मानते हैं? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि इच्छाम्बन्ध हिंसा आन्तरिक भाव अर्थात् आत्मा का धर्म है। अन्य व्यक्ति के ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि को अन्य व्यक्ति प्रत्यक्षतः देग नहीं सकता, उसे अनुमान ही करना होता है। अनुमान तब होगा जब कि उसकी चेष्टा देखी जायेगी। मृतरा प्रहार आदि चेष्टा को देखकर दूसरा व्यक्ति यह समझता है कि इस व्यक्ति में हिंसा उदित हुई है, यह हिंसक है इत्यादि। अतः लोग उग प्रहार आदि को ही हिंसा कहते हैं। इसका मरल आगम यह समझना चाहिए कि जब तक प्रहार आदि कोई अनुचित चेष्टा नहीं देखी जाती तब तक देखने वालों के लिए हिंसा सन्दिग्ध रहती है, निर्णीत नहीं होती। जब कि हिंसा का कार्य सङ्ग्रहप्रहार आदि देग पड़ता है तब उक्त इच्छाम्बन्ध हिंसा का निश्चय हो जाता है, अतः लोग हिंसा के निश्चायक अर्थात् निश्चय कराने वाले सङ्ग्रहप्रहार आदि को ही हिंसा कह बैठते हैं।

चेष्टा

साधारण जनता प्रहार आदि शारीरिक चेष्टा को ही हिंसा कहती है, यह बात अभी पूर्व में कही गयी है। इस पर अनायास यह जिज्ञासा उठ सकती है कि चेष्टा क्या है? इसके उत्तर में सामान्यतः चेष्टा का निर्वचन यह समझना चाहिए कि कोई भी प्राणी अपने हित की प्राप्ति अथवा अहित की निवृत्ति के लिए जो शरीर का संचालन करता है अथवा शरीर के किमी अंग का संचालन करता है वह शारीरिक संचालन ही चेष्टा है। सारक्या यह हुई कि किसी भी अपेक्षित वस्तु को पाने के लिए या किमी भी अनपेक्षित वस्तु से बचने के लिए जितनी भी शारीरिक क्रियाएँ होती हैं वे चेष्टा कहलाती हैं। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझ सकते हैं कि पेड़ में आम या अमरूद पका है, अपना उपयोगी समझकर उसे प्राप्त करने के लिए पेड़ पर चढ़ना, हाथ बढ़ाकर उसे तोड़ना, तोड़ने के लिए लकड़ी, डेले, परथर आदि फेंकना इत्यादि सारी क्रियाएँ चेष्टा हैं। इसी प्रकार अन्य किमी भी वस्तु के लाभ-स्थल में समझना चाहिए। रास्ते में कहीं कांटे-शीशे आदि पड़े हैं, उनसे बचने के लिए हटकर बगल से चलना, जूता पहन लेना आदि क्रियाएँ भी चेष्टा हैं। इसी प्रकार सभी अनपेक्षित वस्तुओं को दूर करने के लिए की जाने वाली सारी क्रियाओं को चेष्टा समझना चाहिए। फलितार्थ यह है कि किसी भी अपेक्षित वस्तु के लाभार्थ या अनपेक्षित वस्तु के दूरीकरणार्थ होने वाली शारी-

रिक क्रिया चेष्टा है। परन्तु ध्यान रखने की बात यह है कि यहाँ 'शारीरिक' का अर्थ 'शरीर में ही होने वाली' यह नहीं है, 'किन्तु शरीर के अवीन होने वाली' है। अर्थात् जिन क्रियाओं की उत्पत्ति शरीर के अवीन हो वे 'शारीरिक' होती हैं। 'शारीरिक' की यह व्याख्या न की जाय तो ऊपर प्रदर्शित उदाहरण में तलवार आदि का प्रहार 'शारीरिक' न हो सकने के कारण चेष्टा नहीं कहला सकेगा। क्योंकि वध्य के ऊपर होनेवाला खड्ग का प्रहाररूप पतन कर्म खड्ग में होता है, शरीर में नहीं। वध्य के ऊपर खड्ग ही गिर रहा है। परन्तु वह गिरना वधिक-शरीर के अवीन अवश्य है। वधिक यदि उस तलवार को नहीं चलाता तो वह स्वतः नहीं चलती। सारांश यह कि कहीं तो चेष्टा शरीर में आश्रित होती है अर्थात् शरीर में होती है और कहीं शरीरसंयुक्त किसी भी भौतिक द्रव्य में होती है।

एक बात और ध्यान रखने की है कि यहाँ 'शरीर' का अर्थ पूरा शरीर और उसके अवयव अर्थात् हाथ-पाँव आदि अंग-उपाग समी होते हैं। अतः किसी उपादेय वस्तु की प्राप्ति या किसी त्याज्य वस्तु की अप्राप्ति के लिए होने वाली, शरीर, उसके अंग और उपाग अवयव उनमें से किसी एक के साथ संयुक्त कोई भौतिक, वस्तु इनके अन्दर किसी में भी होने वाली क्रिया चेष्टा कहलाती है।

### कर्म का विभाजन

किसी वस्तु को ठीक से समझने के लिए उसका विभाजन आवश्यक है। तदनुसार कर्म पदार्थ को ठीक से समझने के लिए इसका विभाजन अपेक्षित है। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने इस सम्बन्ध में कहा है कि असंख्य कर्मों को हम (१) उत्क्षेपण, (२) अपक्षेपण, (३) आकुञ्चन, (४) प्रसारण और (५) गमन—पाँच भागों में विभक्त कर सकते हैं। इनमें से प्रत्येक का स्वरूप, परिचय और विवेचन अलग-अलग किया जायगा। परन्तु असंख्य कर्मों को जो प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने इन पाँच प्रभेदों में बाँटा है इसकी आधारशिला क्या है—इस विचार की गहराई तक पहुँचने पर मालूम पड़ता है कि क्रिया के इस विभाजन की आधारशिला है 'दिक्' नामक द्रव्य जिसे 'दिशा' कहते हैं। उत्क्षेपण और अपक्षेपण इन दो प्रभेदों के ऊपर गहराई से दृष्टिपात करने पर यह स्पष्ट जैसा ही मालूम पड़ता है कि ऊपर की ओर होने वाली क्रिया कहलाती है 'उत्क्षेपण' और नीचे की ओर होने वाली क्रिया कहलाती है 'अपक्षेपण', जो आगे विस्तारपूर्वक बतलाया जायगा। परन्तु शंका का अंत इससे नहीं होता। क्योंकि कर्मविभाजन का आधार यदि 'दिक्' को माना जाय तो तत्त्वतः 'दिक्' एक होने के कारण कोई विभाग नहीं बन पाता। यदि पूर्व, पश्चिम आदि औपाधिक अर्थात् काल्पनिक दिक्-प्रभेदों के आधार पर क्रियाओं का

विभाजन किया जाय तो उक्त पांच प्रभेद नहीं बन पाते। क्योंकि व्यवहार के लिए कोलित दिनात् पांच नहीं होते। यदि आग्नेय, नैऋत्य, वायव्य और ईशान इन दिशाओं को भी मिला लिया जाय तो दिशा दस हो जाती है। यदि उसी गणना को जाय तो ऊपर और नीचे मलित दिनात्रा को गणना छ होती है पांच नहीं। यदि ऊपर और नीचे को छोड़ दिया जाय तो दिशा चार रह जाती है। उत्थोपग और अर्धोपग को और ध्यान देते पर ऊपर तथा नीचे को छोड़ा भी नहीं जा सकता। ऐसी परिस्थिति में उक्त बातों से ही यही रह जाती है कि किम दृष्टिकोण से कर्म के पांच बाँट का विभाजन किया गया है।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि कर्म का विभाजन केवल दिग् द्रव्य को पृष्ठभूमि बनाकर नहीं हुआ है, बल्कि कर्म के कार्य मर्योग को आधार बनाकर। इस प्रकार से मर्योग का भी एक नया विभाजन बन आता है और उर्वा विभाजित मर्योग के आधार पर कर्म का विभाजन किया गया है यह मान्य पड़ता है। मर्योग का यह नया विभाजन इस प्रकार होगा—प्रथम अनियत-दिग्-देश मर्योग और नियत दिग्-देश-मर्योग—इस प्रकार मर्योगों को दो भागों में विभक्त समझना होगा। क्रियाशील द्रव्य किम और मर्योग प्राप्त करेगा इसका जहाँ निश्चय नहीं हो वहाँ का मर्योग अनियत-दिग्-देश मर्योग होगा। किन्तु द्रव्य के कर्म या भ्रमण स्थल में 'उत्थोपग' आदि के जैसा मर्योग होने के लिए दिशाओं का नियम नहीं रहता। अभिप्राय यह कि उत्थोपग-स्थल में जैसे क्रियाशील द्रव्य का मर्योग ऊपर को और होता है, कर्म-भ्रमण आदि स्थल में उस प्रकार के मर्योग के लिए दिशा का नियम नहीं होता। सभी ओर या अनेक ओर क्रियाशील द्रव्य का मर्योग होता है। ऐसे मर्योग के प्रति कारण होने वाला कर्म है "अनियत दिग्-देश मर्योगानुकूल कर्म" और जो मर्योग किसी नियत दिशा का ओर होता है उसका कारण होने वाला कर्म नियत दिग्-देश-मर्योगानुकूल कर्म है।

इस प्रकार उक्त द्विविध मर्योग के आधार पर कर्म के प्रथमतः दो वर्गीकरण समझने चाहिए। फिर नियत-दिग्-देश-मर्योग के प्रति अर्थात् किसी एक ही ओर होने वाले क्रियाशील द्रव्यमर्योग के प्रति कारण होने वाले "नियत दिग्-देश मर्योगानुकूल कर्म" को पहले तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा—

- (१) ऊर्ध्व मात्र दिग्-देश-मर्योगानुकूल कर्म,
- (२) अधो मात्र दिग्-देश-मर्योगानुकूल कर्म,

(३) मध्य मात्र दिक्-देश-संयोगानुकूल कर्म ।

कहने का अभिप्राय यह कि जिस प्रकार दिन-तिथि-पक्ष-मास-ऋतु-अयन-वर्ष आदि रूप में काल विभाजन के होते हुए भी भूत, वर्तमान और भविष्य इस प्रकार का एक स्थूल विभाजन होता है, उसी प्रकार दिक् का भी 'ऊर्ध्व, मध्य और अधः अर्थात् ऊपर, बीच और नीचे' इस प्रकार विभाजन माननीय है । यह लौकिक प्रतीति से भी सिद्ध है । ऐसी परिस्थिति में इस दिक्-विभाजन के आधार पर यह अनायास कहा जा सकता है कि निगत-दिक् कर्म ऊपर की ओर होने वाला कर्म, नीचे की ओर होने वाला कर्म, और बीच में होने वाला कर्म—इस प्रकार उक्त 'नियत दिक्-देश-संयोगानुकूल कर्म' को "ऊर्ध्वदिक्-देश-संयोगानुकूल कर्म", "निम्नदिक्-देश-संयोगानुकूल कर्म" और "मध्यदेश-संयोगानुकूल कर्म" किंवा "अनिम्नोर्ध्वदेश-संयोगानुकूल कर्म" इस प्रकार तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए । इसके अनन्तर उक्त अनिम्नोर्ध्व-देश-संयोगानुकूल कर्म को दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा—“अनारम्भक-अवयव-संयोगानुकूल कर्म”, अर्थात् जिस कर्म से अवयवों में नवागन्तुक ब्रह्मानारम्भक संयोग होता हो वह, और “आरम्भक-संयोगनाश-प्रतिकूल-विभागानुकूल कर्म”, अर्थात् जिस कर्म से किसी भी अवयवी के अवयवों में ऐसा विभाग न होता हो कि वह अवयवी नष्ट हो जाय ऐसा कर्म । इस प्रकार साक्षात् और परम्परा से विभक्त कर्मों की संख्या पाँच होती है, यथा—

(१) अनियत-दिशीय संयोगानुकूल कर्म ।

(२) ऊर्ध्व देश-संयोगानुकूल कर्म ।

(३) निम्न देश-संयोगानुकूल कर्म ।

(४) अवयवगत अनारम्भक-संयोग-संपादक कर्म ।

(५) अवयवगत आरम्भक-संयोगाविरोधी-विभाग-मपादक कर्म ।

इन पाँच प्रकार के कर्मों में सभी कर्मों का अन्तर्भाव हो जाता है । अतः प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने उनका उत्क्षेपण आदि पाँच-कर्म रूप में विभाग किया है । इनमें (१) प्रथम है गमन, (२) द्वितीय है उत्क्षेपण, (३) तृतीय है अपक्षेपण, (४) चतुर्थ है आकुम्भन और (५) पंचम है प्रसारण । इन सब का विशेष विवरण अभी आगे दिया जाने वाला है । उक्त विभाजन के सम्बन्ध में यह प्रबल प्रश्न उठता है कि उत्क्षेपण आदि स्थूल में “यह ऊपर जाता है” इस प्रकार प्रतीति एवं वाक्यप्रयोग जब कि प्रामाणिक रूप से हुआ ही करता है, फिर इन चारों को भी ‘गमन’ ही क्यों न मान लिया जाय ? यदि “कुछ अवान्तर विलक्षणता के आधार पर उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि को गमन से अलग माना जाय, तो भ्रमण

अर्थात् घूमना, रेंचन अर्थात् विंगेरना आदि को भी उक्त पाँच में अलग कर्म मानना चाहिए। इस प्रश्न के उत्तर में अनेक व्याख्याकारों ने इतना ही कहकर अपने मिर का भार हलना कर लिया है कि —महर्षि की इच्छा स्वाधीन होने के कारण उन्होंने ऐसा कह डाला। परन्तु विवेचकों के मन में यह उत्तर स्थान पाने के योग्य नहीं है। गभीर विचार करने से यहाँ जो विभाजन का आचार बतलाया गया है उस पर यह प्रश्न ही नहीं उठता। क्योंकि अनियत दिक्-देश-मयोग का उत्पादक कर्म होता है "गमन", उत्क्षेपण आदि क्रिया से अनियत दिक्-देश-मयोग कभी नहीं होता, नियत दिक्-देश-मयोग होता है। उत्क्षेपण से ऊपर की ओर ही मयोग होता है अन्य ओर नहीं। भ्रमण आदि स्थल में दिक् का कोई नियम न होने के कारण वे गमन में अन्तर्भुक्त हो जायेंगे और उत्क्षेपण आदि स्थल में दिक् का नियम होने के कारण वे गमन नहीं हो सकेंगे अतः अलग माने गये हैं; यह अनापत्ति स्पष्ट हो जाता है।

अथवा, भौतिक कर्म और अभौतिक कर्म इस प्रकार कर्म के पहले दो भाग मानने चाहिए, फिर भौतिक कर्मों को (१) पार्थिव कर्म, (२) जलीय कर्म, (३) तैजस कर्म, (४) वायवीय कर्म इन चार भागों में विभक्त किया जा सकता है। इसके अनन्तर चारों में से प्रत्येक को (१) उत्क्षेपण, (२) अपक्षेपण, (३) आकुञ्चन, (४) प्रसारण और (५) गमन इन पाँच भागों में विभक्त समझना चाहिए। फिर अभौतिक कर्मस्वरूप द्वितीय प्रमेद को एक ही प्रकार का अथवा (१) उत्क्षेपण, (२) अपक्षेपण और (३) गमन इन तीन प्रमेदों में विभक्त समझना चाहिए।

अब यहाँ एक प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने इस प्रकार विभाजन क्यों नहीं बतलाया। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उन लोगों ने यह देखा कि जब उत्क्षेपण, अपक्षेपण और गमन ये तीनों भौतिक तथा अभौतिक दोनों प्रकार के हो सकते हैं और उत्क्षेपण की दृष्टि से उन भौतिक और अभौतिक उत्क्षेपण आदि में कोई ऐसा अन्तर अर्थात् विशेष नहीं देखा जाता है, ऐसी परिस्थिति में कर्मों के भौतिक और अभौतिक आदिरूप से विभाजन के अनन्तर उत्क्षेपण आदि रूप में उनका विभाजन करने की अनेका प्रयत्न। कर्मों का उत्क्षेपण आदि रूप में ही पाँच सख्या में विभाजन कर, अनन्तर उत्क्षेपण, अपक्षेपण और गमन इन तीनों को भौतिक और अभौतिक रूप से दो भागों में अथवा पार्थिव, जलीय आदि रूप में पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है। इन लोगों का हार्दिक अभिप्राय यह मालूम पड़ता है कि भौतिक और अभौतिक उत्क्षेपण और अपक्षेपण आदि में जब कोई अन्तर नहीं तो एकजातीयता-प्रयुक्त एक होने वाले उत्क्षेपण-

आदि को भौतिक और अभौतिक दोनों विभागों में कैसे रखा जा सकता है? अपने का आग्रह करने पर साकार्य्य दोष आ जाता है, अर्थात् विभाजन सही नहीं हो पाता। अतः कर्मों का प्रथमतः उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि रूप में ही विभाजन उचित है। परन्तु जो लोग भौतिक उत्क्षेपण और अभौतिक उत्क्षेपण आदि में विलक्षणता मानते हैं, एकजातीयता एवं तत्प्रयुक्त एकता का अनुभव नहीं करते उनके मत में साकार्य्य दोष नहीं आता, विभाजनगत कोई अवगति नहीं प्रतीत होती, अतः प्रथमतः कर्मों का भौतिक और अभौतिक रूप में विभाजन कर पोछे उत्क्षेपण आदि रूप में विभाजन किया जा सकता है।

इसके अतिरिक्त कर्मों का वर्गीकरण एक और प्रकार से भी हो सकता है। यथा—सभी कर्मों को प्रयत्नाधीन कर्म, और अप्रयत्नाधीन कर्म, फिर इन दोनों में प्रत्येक को भौतिक और अभौतिक रूप में विभक्त मानना चाहिए। इस पर यह कहा जाय कि ईश्वर मानने वालों के मत में अप्रयत्नाधीन कर्म कोई भी नहीं होता। एक तिन्के का हिलना भी परमेश्वर की इच्छा और प्रयत्न से ही होता है। तब प्रयत्नाधीन और अप्रयत्नाधीन का अर्थ अनित्य-प्रयत्नाधीन और अनित्य-प्रयत्नानर्थात् समझकर तदनुरूप विभाजन समझना चाहिए। इसके अनन्तर प्रयत्नाधीन कर्म को चार भागों में विभक्त करना चाहिए —

(१) उत्क्षेपण, (२) अपक्षेपण, (३) आकुञ्चन और (४) प्रसारण।

इसके अतिरिक्त कर्मों को बाह्य और आन्तरिक इन दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, तथा आन्तरिकों को भौतिक और मानसिक इन दो भागों में।

### उत्क्षेपण

उत्क्षेपण उस कर्म को कहते हैं जो किसी भी प्राणी के प्रयत्न के अधीन होता है। अर्थात् कोई प्राणी अपने किसी अंग को अथवा अंगलग्न किसी अन्य मूर्त द्रव्य को ऊपर उठाता है या फेंकता है तो उस मूर्त द्रव्य का वह उठना उत्क्षेपण कहलाता है। बन्तुस्थिति के अनुसार उत्क्षेपण के लिए जैसे किसी प्राणी का प्रयत्न अत्यन्त अपेक्षित मालूम पड़ता है, वैसे ही किसी मूर्त द्रव्य के उत्क्षेपण के लिए उसमें गुह्यत्व अर्थात् भार और किसी प्रयत्नशील या क्रियाशील द्रव्य के साथ संयोग ये दोनों नितान्त आवश्यक हैं। क्योंकि कोई हलका द्रव्य ऊपर फेंके जाने पर ठीक से नहीं जाता। उसमें संयोग की अपेक्षा इसलिए होती है कि प्राणी के प्रयत्नशील होने पर भी वह द्रव्य जिसे ऊपर फेंकना है यदि उस प्राणी से संयुक्त नहीं होगा तो दूरवर्ती द्रव्य को वह प्राणी कैसे ऊपर फेंक सकेगा? अतः किसी प्राणी के साथ होने वाला संयोग भी द्रव्य के उत्क्षेपण के लिए अत्यन्त अपेक्षित होता है। उदाहरण के द्वारा इसे इस

प्रकार समझना चाहिए, यथा राम नामक व्यक्ति गेंद गेद रहा है। उसे यह इच्छा हुई कि गेंद को मैं ऊपर फेंकूँ। इच्छा में प्रेरित होकर उसने ऐसा प्रयत्न किया कि उसका हाथ गेंद सहित ऊपर को उठा। ऐसी परिस्थिति में हाथ और उसके साथ संयुक्त गेंद में जो उत्पत्ति होता है अर्थात् हाथ और गेंद ऊपर उठने हैं वे दोनों उत्थान उत्क्षेपण हैं। यद्यपि हाथ और गेंद दोनों साथ ही उठते हैं किन्तु दोनों में अलग अलग उत्क्षेपण होते हैं। क्योंकि हाथ में होने वाले उत्क्षेपण के प्रति हाथ उपादान कारण और प्रयत्नवान् आत्मा के साथ होनेवाला हाथ का संयोग असमवायी कारण है। एव गेंद में होने वाले उत्क्षेपण के प्रति गेंद उपादान कारण और हाथ के साथ होने वाला गेंद का संयोग असमवायी कारण होता है। कारण के भिन्न होने पर कार्य का भिन्न होना स्वामाधिक है। इस उदाहरण से यह बात स्पष्ट प्रतीत होती है कि किसी द्रव्य का ऊपर की ओर जाना, उठना मात्र उत्क्षेपण नहीं है। उसके मूल में प्राणी की इच्छा और तदनुसार प्रयत्न का होना आवश्यक है। यथा यदि कोई व्यक्ति अपक्षेपण की इच्छा से गेंद नीचे गिराता है किन्तु वह नीचे के दृढ़ भूभाग से टकराकर फिर ऊपर की ओर ऊँचा उठता है, तो वह गेंद का उठना ऊर्ध्वगमन कहलायेगा किन्तु उत्क्षेपण नहीं। क्योंकि उत्क्षेपण के लिए तदनुकूल इच्छा और प्रयत्न का होना अनिवार्य है। प्रकृत में उस व्यक्ति ने गेंद को गिराने के लिए ही इच्छा की थी और प्रयत्न किया था, ऊपर उठाने के लिए नहीं। इस पर कहा जा सकता है कि यदि वह व्यक्ति इसी इच्छा से गेंद को नीचे गिराये कि “इस दृढ़ भू भाग से टकराकर गेंद उत्क्षिप्त हो”, तब तो उसे उस भूभागाहत गेंद के उत्पत्ति को उत्क्षेपण मानना अनिवार्य होगा। किन्तु इसका उत्तर नकारात्मक नहीं स्वीकारात्मक ही देना होगा। क्योंकि उद्गमन और उत्क्षेपण का भेदक इच्छा और प्रयत्न को छोड़कर और किसी को कहना कठिन है। अर्थात् जहाँ इस इच्छा से गेंद को नीचे गिराया जाय कि “यह ऊपर उठे” वहाँ गेंद के उत्पत्ति को उत्क्षेपण मानना ही होगा। इस पर यदि यह कहा जाय कि उस व्यक्ति का, जो कि गेंद को ऊपर उठाने की इच्छा से नीचे गिराता है, उत्क्षेपणार्थ इच्छा होने पर भी प्रयत्न तो अपक्षेपणार्थ ही होता है। अर्थात् उसका प्रयत्न तो गिराने के अनुकूल होता है। क्योंकि पुनरुत्पत्तिहीन पातन और पुनरुत्पत्ति सहित पातन के अनुकूल होने वाले प्राणि-प्रयत्न में कोई अंतर प्रतीत नहीं होता। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि दोनों स्थलों के प्रयत्नों में अंतर अवश्य होता है। यह कहना बिल्कुल भूल है कि दोनों प्रयत्न एक से ही होते हैं। क्योंकि गेंद को गिराने समय गिराने वाले को यदि यही इच्छा रहेगी कि यह केवल गिर जाय, गिरकर नीचे ही रह जाय, तो हाथ



और गेंद में वह अधिक वेग का उत्पादन नहीं करेगा, हाथ को ज़ोर से नहीं चलायेगा। जब कि उसे यह इच्छा होगी कि "यह गेंद नीचे टकराकर ऊपर उठे" तो वह गिराने वाला व्यक्ति अपने हाथ को ज़ोरों से चलायेगा, जिससे गेंद में वेगाधिक्य होने के कारण वह मू भाग से ज़ोर से टकरायेगा और टकराने के अनुमार ही ऊपर उठेगा। मुनरा दोनों परिस्थितियों के प्राणिप्रयत्नों में अन्तर मानना अनिवार्य है। अतः यह आसका टिकनी नहीं कि दोनों जगह के प्रयत्नों में कोई अंतर न होने के कारण मू भाग के आघात से होने वाले उत्पन्न को उत्क्षेपण नहीं कहा जा सकता।

इस विस्तृत विचार से अन्य ऐसी ही सारी सकाएँ भिन्न जाती हैं। यथा इस प्रकार का प्रश्न वहाँ भी उठ सकता है, जहाँ किसी मर्जान के पुर्जे को निम्नानिमुख करने पर अर्थात् दवाने पर यदि उस पुर्जे से मलग्न दूसरा पुर्जा उद्गत होता है तो वह उद्गमन अर्थात् ऊपर उठना उत्क्षेपण कहलायेगा या नहीं? एवं कोई वादक जब हारमोनियम के फलकों का इस इच्छा से दबाता है कि उनके आगे के भाग उठें जिससे सुस्वर शब्द उत्पन्न हों, तब वहाँ फलकों के अभ्रमागत उत्थान को उत्क्षेपण कहा जायेगा या नहीं। अभी ऊपर किये गये विचार के अनुसार वे उत्क्षेपण ही होंगे। यदि यह कहा जाय कि उत्क्षेपण के लिए उसके आधय में वेग होना आवश्यक है और उन फलकों में वेग प्रतीत नहीं होता अतः उन के अप्रोत्थान को उत्क्षेपण नहीं कहा जा सकता। तो यह कथन इसलिए उचित नहीं होगा कि कर्मों के स्थितिक्षणों को ध्यान में रखते हुए यह मानना होगा कि एक एक फलक का उत्थान भिन्नभिन्न क्षणों में होगा। फलतः वहाँ भी क्रियाभ्यास मानना अनिवार्य होगा। ऐसी परिस्थिति में द्वितीय क्रिया के उत्पाद के लिए वेग का मानना नितान्त आवश्यक होगा। यहाँ यह सन्देह उठाना भी ठीक नहीं कि "क्रियाशील किसी एक अवयवी के साथ संयुक्त अन्य अवयवी में क्रिया होती है; यह बात अनेक स्थानों में पायी जाती है। परन्तु एक अवयवी के किमी एक अवयव में क्रिया होने पर उसी अवयवी के अपर अवयव में क्रिया होती है या नहीं, यह तो अभी अवधारित नहीं है।"

क्रियाशील किसी एक द्रव्य के साथ संयुक्त अपर द्रव्य में क्रिया उत्पन्न होती है; यह तो सर्वथा निश्चित है। हारमोनियम वाले फलकों के आगे और पीछे के दोनों अवयव द्रव्य हैं और दोनों ही संयुक्त हैं। अतः एक के क्रियाशील होने पर दूसरे का क्रियाशील होना अस्वाभाविक नहीं कहा जा सकता।

कुछ लोग जिन्हे कर्म रहस्य से पूर्ण परिचय नहीं वे अनायास यह कह सकते हैं कि क्रिया के विवेचन में इच्छा और प्रयत्न को कुछ क्रियाओं के मूल में रखकर नीरस कर्म विचार को और नीरस क्यों बनाया जाता है।

परन्तु ऊपर किये गये विवेचन के बाद—यह मन्देह स्वतः विलीन हो जायगा। क्योंकि इच्छा और प्रयत्नों की बीच में न लाने पर उक्त अनेक स्थलों में यह निर्णय करना अति कठिन हो जाता है कि उसे उत्क्षेपण कहा जाय या अपक्षेपण। इच्छा और प्रयत्न को लेकर अनायास निर्णय हो जाता है, जो कि ऊपर के अनेक उदाहरणों से स्पष्ट है।

### अपक्षेपण

जिस क्रिया में किसी क्रियाशील द्रव्य का मयोग नीचे विद्यमान द्रव्य के साथ हो उस क्रिया का नाम अपक्षेपण है। इसे ही कुछ लोग 'अवक्षेपण' भी कहते हैं। है। अपक्षेपण के प्रति भी उतने ही कारण होने हैं जितने उत्क्षेपण के प्रति। फिर यह उत्क्षेपण में अलग विलक्षण कर्म क्यों होता है? इस का उत्तर यह समझना चाहिए कि गिराने वाले प्राणी की इच्छा और प्रयत्न की विलक्षणता के कारण उत्क्षेपण से अपक्षेपण अलग, निम्न-दिक्-देश-मयोग स्वरूप फल को उत्पन्न करने वाला होता है। अर्थात् उत्क्षेपण स्थल में जहाँ उत्क्षेपक प्राणी को 'ऊपर उठाने या फेंकने की इच्छा' एवं तदनुकूल अन्तःप्रवृत्ति होती है अर्थात् प्रयत्न होता है, वही अपक्षेपण स्थल में पहली इच्छा से विपरीत नीचे गिराने की इच्छा और तदनुरूप प्रयत्न होता है। अतः उत्क्षेपण से अपक्षेपण क्रिया विपरीत अतएव अलग होती है। अपक्षेपण में इच्छा और प्रयत्न की अपेक्षा होने के कारण, वायु आदि के मयोग से होने वाला किसी मूल द्रव्य का पतन अर्थात् नीचे गिरना 'अपक्षेपण' कहलाने का अधिकारी नहीं होता। उदाहरण के द्वारा अपक्षेपण को इस प्रकार समझना चाहिए—इयाम किसी मकान की छत या पेड़ पर बैठा है। उसे इच्छा हुई कि "मैं इस ईंट को या फल फूल को गिराऊँ।" अनन्तर उसकी आत्मा में गिराने के अनुकूल प्रयत्न गुण उत्पन्न हुआ और उसने उसे अपने हाथ से नीचे गिरा दिया। यह उस ईंट या फल का गिरना है "अपक्षेपण"। परन्तु उस ईंट या फल फूल को यदि कोई प्राणी बुद्धिपूर्वक नहीं गिराता है, वायु आदि किसी भौतिक शक्ती से वह गिरता है तो यह गिरना 'अपक्षेपण' नहीं होगा। वह साधारण पतन मात्र होगा।

उत्क्षेपण और अपक्षेपण की पार्थिव, जलीय, तैजस, वायवीय और मानस इन पांच भेदों में विभक्त किया जा सकता है। पार्थिव, जलीय और तैजस ये तीन उत्क्षेपण और अपक्षेपण तो अनायास समझे जा सकते हैं। क्योंकि परिच्छिन्न पार्थिव, जलीय और तैजस खण्डों को ऊपर फेंकना और नीचे गिराना सहज है। वही बात वायु और मन की। इस सम्बन्ध में यह देखना चाहिए कि जब

कोई व्यक्ति ऊर्ध्वमुग्न होकर लेटा हुआ ऊपर की ओर मुग्न में वायु फैकता है वहाँ वायु का उत्क्षेपण होता है। इसी प्रकार कोई नीचे की ओर मुग्न करने जब आग फैकता है तो वहाँ वायु का अपक्षेपण होता है। इसी प्रकार ऊर्ध्वमुग्न और अवोमुग्न पक्ष में वायु-क्षेपण स्थल में भी वायव्योत्क्षेपण और अपक्षेपण समझने चाहिए। मानस उत्क्षेपण और अपक्षेपण इसलिए मानने होंगे कि योगियों द्वारा शारीरिक ऊर्ध्वदेश और अधोदेश में मन का आवद्ध करने पर जो "धारणा" होती है उस में मानस उत्क्षेपण और अपक्षेपण मानना आवश्यक होगा, क्योंकि वहाँ बिना गये मन उस स्थान में आवद्ध नहीं हो सकता, और आवद्ध होता है यह अनुभवसिद्ध है।

दूसरी बात यह है कि जैसे कोई छोड़ा-गला सड़का घर में सीने की गाली आदि को। इस कोने में उस कोने फैकता हुआ गेलता है, तद्वन् ज्ञातात्मा मन को सभी इन्द्रियों के पास फैकता रहता है जिसमें ज्ञान आदि गुण उत्पन्न होने हैं। ऐसी परिस्थिति में जब कहीं नीचे के पारोरिक प्रदेश से ऊपरके अंग के पास मन जाये तो उस में उत्क्षेपण मानना होगा। इसी प्रकार जब वहाँ से नीचे की ओर किसी शारीरिक प्रदेश में मन जायगा तो उस में अपक्षेपण मानना ही होगा !

### आकुञ्चन

आकुञ्चन वह कर्म कहलाता है जिसके होने पर अवयवी द्रव्य के अवयवों में द्रव्यानारम्भक संयोग होते हैं। कोई भी अवयवी द्रव्य अपने अवयवों के संयोग से बना हुआ होता है और वे अवयवी के उत्पादक अवयवगत संयोग अवयवी द्रव्य के नाश से अव्यवहित पूर्व क्षण तक रहने हैं। क्योंकि उन संयोगों के नाश से उनके कार्य अवयवी द्रव्य का नाश होता है। ऐसे संयोगों के रहते हुए जो अवयवों में अवयवी के अनारम्भक आगन्तुक संयोग उत्पन्न होते हैं, उन संयोगों के उत्पादक कर्म आकुञ्चन, कुञ्चन, संकोच शब्दों से कहे जाते हैं। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझना चाहिए, यथा कोई कपड़ा फँसा हुआ है, उस कपड़े के अवयव सभी तन्तुओं में संयोग विद्यमान हैं। अन्यथा तन्तुओं के अलग हो जाने से कपड़ा रह ही नहीं सकता। उस फँसे हुए कपड़े को किसी ने सिमेंट कर रख दिया। वहाँ उस कपड़े का सिमेंटना ही "आकुञ्चन" है, क्योंकि सिमेंटने पर उस कपड़े की परिस्थिति पर विचार करने पर यही कहना होगा कि कपड़े के अवयवभूत तन्तुओं में ऐसे नये संयोग उत्पन्न हो गये हैं—जो कि उस कपड़े के उत्पाद में हेतु नहीं है। अतः इन नवान्तुक पटानारम्भक तन्तुसंयोगों [उत्पादक] क्रिया को आकुञ्चन कहा जा सकता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

यहाँ प्रश्न ही मरता है कि 'आकुचन' तो खूब चमटे आदि मर्त्य-विरामजनों के द्रव्यों में भी हुआ करता है। किन्तु चमटे आदि के समान इनके अवयवों में प्रागन्तु मर्योग नहीं देखा जाता। इसका उत्तर यह है—खूब चमटे आदि के अवयवों का मर्योग तन्तु आदि के मर्योगों में कुछ भिन्नत्व अवश्य होता है। किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि खूब आदि के अवयवों में मर्त्यजन्य चमटे भिन्नत्व मर्योग नहीं होता। फलतः पर इनके अवयवों में अधिकृत अवयव-मर्योग होता है और मर्त्य जन्य पर उन्ही अवयवों में अधिकृत अवयव-मर्योग होता है यह प्रत्यक्ष देखा जाता है। अतएव उनमें मर्योग और भिन्नत्व कभी नहीं मरता। अवयवों के यह अधिकृत मर्योग अनारम्भक भी होता है। उनमें खूब का अनारम्भक नहीं माना जा सकता। अतएव फलतः के समय विरक्त मर्योग होने के कारण अधिकृत मर्योगव्यवस्था मर्त्यमार्ग कारण के अभाव में खूब वायु का अभिव्यक्ति नहीं हो सकेगा। आरम्भक मर्योग के अभाव में उनमें आरम्भ द्रव्य कभी नहीं मरता। अब खूब आदि ही आकुचन क्रिया अधिकृत मर्योगों के प्रति कारण होने के कारण आकुचन बहलाने की मर्त्यता अधिपति है। जन्मे में उत्पन्न होने वाले जिन परिस्थितियों के अवयव मुक्तिव्यवस्था जलमिश्रित होने हैं, उनमें स्थिति-व्यवस्था मर्त्यता होने के कारण ऐसी परिस्थितियों प्राप्त होती हैं, अन्य में नहीं। इसीलिए खूब आदि के मर्योग और विराम स्थल में भिन्नत्वता प्रतीत होती है। परन्तु भी जन्म ही बनता है। मर्त्य-मान के कारण उनमें जलकणों का सम्मिश्रण भी प्रतीत होता है। परन्तु जल मुक्तिव्यवस्था नहीं होता, अब उनमें खूब आदि की तरह आकुचन आदि नहीं होते। मर्त्यता, प्रागं आदि भी दृष्टने के अनुदान में धीरे धीरे छूटे होने जाते हैं। इसका कारण अवयवों का अधिकृत मर्योग ही है। इस मर्योग के प्रति कारण होने वाली "घटना" व्यवस्था क्रिया आकुचन ही है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

यहाँ एक प्रबल प्रश्न यह होता है कि अवयवों में उत्पन्न होने वाले मर्योग के प्रति कारण होने वाले कर्म तो अवयवों में ही रहेगा। क्योंकि किसी एक में होने वाली क्रिया दूसरे में मर्योग नहीं उत्पन्न कर सकती। नहीं तो मर्योगज मर्योग और विरामज विराम मानने का कोई प्रयोजन ही नहीं रह जाता। ऐसी परिस्थिति में आकुचन क्रिया द्रव्य आदि द्रव्यों के तन्तु आदि अवयवों में ही हुआ करेगा, जो कि लोकव्यवहार में मिट नहीं है। क्योंकि "कण्डा मिट गया", "खूब मिट गया" इस प्रकार का वाक्य प्रयोग समी प्रामाणिक जन करते हैं। ऐसी परिस्थिति में अवयवगत क्रिया में अवयवों में आकुचन कैसे हो सकता है? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि जहाँ अवयवों के समी अवयवों में आकुचन नहीं होता,

अवयवविशेष में ही होता है, वहाँ तो व्यवहार भी तदनुरूप ही होता है। यथा यदि कोई केवल अपने एक हाथ को सिकोड़ लेता है तो ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग भी तदनुरूप “उसका हाथ सिकुड़ गया” ऐसा ही होता है। अतः उस परिस्थिति में तो प्रश्न का कोई स्थान ही नहीं। रही बात जहाँ किसी अंगी के सारे अंगों में आकुचन होता है वहाँ की। वहाँ यह समझना चाहिए कि आकुचनशील कहलाना असंगत नहीं होता। परन्तु परिस्थितियों से स्पष्ट है कि आकुचन अवयव में ही हुआ करता है, अतः उसे अवयवकर्म मली भाँति कहा जा सकता है। उत्क्षेपण और अपक्षेपण की अपेक्षा आकुचन की यह भी विशेषता भूलने योग्य नहीं है कि यहाँ इच्छा और प्रयत्न के आधार पर मुख्य आकुचन और गौण आकुचन यह प्रमेद नहीं किया जा सकता। अर्थात् जैसे प्राणी की इच्छा और प्रयत्न के अनुसार होने वाली ऊर्ध्वगति मुख्य उत्क्षेपण मानी जाती है और प्राणी की इच्छा और प्रयत्न की अपेक्षा न कर वायु आदि की ठोकर से होने वाली किसी वस्तु की ऊर्ध्वगति उत्क्षेपण नहीं होती; गमन मात्र होती है। उसे उत्क्षेपण कहना गौण कथन ही होगा। यह जैसा उत्क्षेपण के संबंध में विचार किया गया है तद्वत् आकुचन नहीं समझना चाहिए। आकुचन प्राणि-प्रयत्न के अधीन हो या अतधीन सर्वथा वह समान रूप से होगा। वहाँ गौण मुख्य भाव का प्रश्न नहीं।

यदि यह कहा जाय कि जैसे उत्क्षेपण के लिए इच्छा और प्रयत्न की आवश्यकता बतलायी गयी है, तद्वत् जहाँ कोई व्यक्ति धौकनी से आग को धौकता है वहाँ एक ही व्यक्ति धौकनी से वायु को खींचता भी है और छोड़ता भी है। खींचने के समय वायु संकुचित होता हुआ प्रतीत होता है और फेंकने के समय वह फैलता हुआ प्रतीत होता है। ऐसी परिस्थिति में धौकनी के चलन के स्थल में मुख्यता किसको दी जाय; आकुचन को या प्रसारण को? यह प्रश्न तब तक हल नहीं हो सकता जब तक धौकनी चलाने वाले व्यक्ति की इच्छा और प्रयत्न को निर्णायक रूप में बीच में न लाया जाय। “धौकनी चल रही है” इस प्रतीति या वाक्यप्रयोग के स्थल में चलना मुख्यतया एक ही प्रकार से विषय हो रहा है। अतः यह भी कहना कठिन है कि वायु का आकुचन और प्रसारण दोनों ही वहाँ मुख्य हैं और एक स्थल में दो की मुख्यता अनुभव के बाहर की बात है। जब कि प्राणी की इच्छा एवं प्रयत्न को निर्णायक मानते हैं तो यह अनायास स्पष्ट हो जाता है कि मुख्यता वहाँ प्रसारणस्वरूप फेंकने की ही है। क्योंकि उस धौकनी चलाने वाले व्यक्ति के लिए अरेक्षित अग्नि-प्रज्वलन धौकनी से वायु की आग पर फेंकने से ही होता है अतः प्रसारण की मुख्यता अनायास स्पष्ट

हो जाती है। ऐसी परिस्थिति में उत्क्षेपण और अपक्षेपण के समान आकुचन और प्रसारण को भी प्रयत्नाधीन ही क्यों न माना जाय ? और प्रयत्नाधीन संकोच-विकास को साधारण उद्गति के समान गमन मात्र ही क्यों न माना जाय ?

इसके उत्तर दो प्रकार से हो सकते हैं—प्रथम सरल उत्तर तो यह है कि उक्त स्थल में धाँकनी में एव वायु में आकुचन और प्रसारण दोनों ही होते हैं। दोनों विभिन्न-जातीय क्रियाओं में एकत्व की भ्रान्ति मात्र होती है। गौण मुख्य भाव की कल्पना भी भ्रान्ति मात्र है। अतः आकुचन और प्रसारण मात्र को प्रयत्नसापेक्ष नहीं कहा जा सकता। सरल अभिप्राय यह कि आकुचन का हम प्रयत्नसापेक्ष और प्रयत्ननिरपेक्ष रूप में घटवारा कर सकते हैं, विभाजन कर सकते हैं।

गंभीर चिन्तन के आधार पर द्वितीय उत्तर यह है कि धाँकनी चलने के स्थल में वायु का आकुचन या प्रसारण नहीं होता। वहाँ तो उस समय एक प्रकार के विलक्षण वायु की उत्पत्ति होती है। आकुचन और प्रसारण तो पहले से विद्यमान द्रव्य में ही हो सकता है। यदि यह कहा जाय कि उस उत्पद्यमान वायुरूप अवयवी के अवयव में आकुचन और प्रसारण होगा, तो यह कहना भी इसलिए कठिन है कि अवयवी के जिन अवयवों में धारण और आकर्षण का जनक एक प्रकारका विलक्षण संयोग होता है, उन्हीं में आकुचन और प्रसारण हुआ करता है। वायु के अवयवों में उक्त संयोग नहीं होता, अतः वहाँ आकुचन और प्रसारण भी नहीं हो सकता। फिर भी यदि यह कहा जाय कि तब उत्क्षेपण और अपक्षेपण ही वायु में क्यों माना जाय ? क्योंकि प्रदर्शित ऊपर की ओर फूटकार या नीचे की ओर फूटकार से भी उस समय नया ही अवयवी वायु उत्पन्न होगा, पहले से रहेगा नहीं। फिर उसमें उत्क्षेपण या अपक्षेपण कैसे माना जा सकता है ?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उक्त उदाहरण ठीक न होने पर भी अन्य उदाहरण उपस्थित किया जा सकता है जहाँ उत्क्षेपण और अपक्षेपण मानना आवश्यक है। यथा वायुपूर्ण गेंद को जब कि हम ऊपर फेंकने हैं तब उसके भीतर आवद्ध वायु का उत्क्षेपण मानना ही होगा। इसी प्रकार उस गेंद को जब ऊपर से नीचे गिरावेंगे तो अपक्षेपण मानना आवश्यक होगा।

इतने विचार के बाद यह बात अस्पष्ट नहीं रह जाती कि आकुचन पृथ्वी, जल और तेज इन्हीं द्रव्यों में होता है। इन तीनों द्रव्यों के अंदर भी जो स्वयं सावयव होगा और किसी का अवयव होगा उसी में आकुचन होगा।

जो लोग अन्त्यावयवी में भी प्रतीति और वाक्यप्रयोग से आकुचन मानते हैं वे कौटिल्य अर्थात् टेढ़े हो जाने के सम्पादक कर्म को आकुचन कहते हैं। परन्तु यह

निर्वचन इस लिए उचित प्रतीत नहीं होता कि भावों में कौनो हुए ज्ञान को जब मछुआ अपनी ओर गीचना है तब उसमें आकुंचन होता है, किन्तु कुटिलता नहीं होती, यह सगल रोगा में ही गिनना है।

आकुंचन वायु में मनभेद में होता भी है, किन्तु मन में कमी नहीं होती। क्योंकि निरवयव यन्तु कभी आकुंचित नहीं हो पाती।

### प्रसारण

आकुंचन को समझ लेने के बाद प्रसारण का समझना अति सरल हो जाता है। क्योंकि प्रसारण ठीक आकुंचन का विपरीत हुआ करता है। अर्थात् आकुंचन जहाँ द्रव्यारम्भक मयोंग के काल में होने वाले अवयवगत अनारम्भक मयोंग का उत्पादक होता है, वही यह प्रसारण अवयवों में द्रव्यारम्भक मयोंग के रहते हुए ही अनारम्भक मयोंग-नाशक विभाग के प्रति कारण होने वाला कर्म होता है। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझा जा सकता है, यथा कोई वस्त्र एकत्र किया हुआ रखा है। किसी व्यक्ति के द्वारा या वायुवेग से यदि यह फैलता है तो उसके अवयवों में उससे पूर्व के आकुंचन से होने वाला द्रव्य का अनारम्भक मयोंग अवश्य नष्ट होता है। उक्त मयोंग का नाश तब तक नहीं हो सकता जब तक अवयवों में अर्थात् वस्त्र के भागरूप तन्तुओं में विभाग न उत्पन्न हो। विभाग से पूर्वमयोंग का नाश होता है यह बात गुण-निरूपण में बतलायी जा चुकी है। अनारम्भक अवयव-मयोंगों का नाशक विभाग, तब तक नहीं उत्पन्न हो सकता जब तक उन अवयवों में कर्म नहीं। वह कर्म ही "प्रसारण" है। यहाँ प्रसारण शब्द से प्रसरण को भी समझना चाहिए। प्रसरण और प्रसारण में अन्तर यह है कि जब किसी प्राणी के प्रयत्न के अधीन उक्त प्रकार का कर्म किसी अवयवी के अवयवों में होता है तब यह प्रसारण कहलाता है और जब प्रयत्न के अधीन न होकर किसी क्रियाशील मूर्त मात्र के मयोंग में होता है तो प्रसरण कहलाता है। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने जो 'प्रसरण' शब्द का उल्लेख न कर 'प्रसारण' शब्द का उल्लेख किया है इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे उत्क्षेपण और अपक्षेपण के समान प्रयत्नाधीन संकोच और विस्तार को "आकुंचन" और "प्रसारण" नाम से कहते हैं। प्राणि-प्रयत्न के अनधीन संकोच और विस्तार को वे आकुंचन और प्रसारण न मानते हुए सामान्यतः 'गमन' मात्र मानते हैं। परन्तु उत्क्षेपण और अपक्षेपण के समान इन दोनों के लिए कोई ऐसी विनिगमक युक्ति नहीं पायी जाती है कि इन दोनों के स्थलों में भी गौण-मुख्य भाव की कल्पना की जाय, अर्थात् मुख्य आकुंचन और गौण आकुंचन एवं मुख्य प्रसारण और गौण प्रसारण इस तरह समझा जाय। यह विचार अव्यव-

हित पूर्व ही आकुचन के विवेचन में किया गया है, तदनुसार यहाँ भी समझना चाहिए। निरवयव होने के कारण मन में तो प्रसारण नहीं हो सकता। वायु में भी द्रव्य-निरूपण में प्रदर्शित युक्ति के आधार पर प्रसारण सन्दिग्ध ही है। अतः पृथिवी, जल और तेज इन तीन द्रव्यों में प्रसारण होता है। इन तीनों के अन्दर भी पार्थिव, जलीय एवं तेजस परमाणुओं में आकुचन के समान प्रसारण भी नहीं होता है, क्योंकि प्रसारण भी अवयवगत कर्म है और परमाणुओं के अवयव होने नहीं। आकाश, काल, दिक् और आत्मा, ये चारों द्रव्य निरवयव एवं व्यापक है। व्यापक द्रव्य में किसी प्रकार की क्रिया नहीं होती। फलतः जन्म पृथिवी, जन्म जल एवं जन्म तेज इन तीनों में ही "प्रसारण" होता है।

### गमन

कर्म विभाजन के अनुसार पाँचवाँ स्थान गमन का होता है। जिस क्रिया से उत्पन्न होने वाले सयोग का कोई दिङ्निमित्त न हो वह क्रिया "गमन" कहलाती है। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझ सकते हैं कि यदि कोई व्यक्ति किसी में यह कहता है कि "श्याम जा रहा है", तो श्रोता श्याम को जाता हुआ मात्र समझता है। वह किस ओर जा रहा है, उसका प्राप्य किबर है यह निर्णय नहीं कर पाता। उत्क्षेपण आदि स्थलों में यह बात नहीं होती। यदि वक्ता यह कहता है कि गेंद का उत्क्षेपण हो रहा है, तो श्रोता दिक् के सम्बन्ध में सन्दिग्ध नहीं रह पाता। उसे सुनने से यह निर्णय हो जाता है कि गेंद ऊपर की ओर अग्रसर हो रहा है। इसी प्रकार अपक्षेपण आदि के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए।

यद्यपि आकुचन और प्रसारण भी अनियत रूप से किसी भी ओर हो सकते हैं, फिर भी आकुचन में आश्रय द्रव्य की ओर मुड़ना और प्रसारण स्थल में आश्रय द्रव्य की ओर न मुड़कर अन्य ओर अवयव का जाना नियत रहता है। यदि कोई वक्ता कहे कि "कछुवे का अंग सिकुड़ रहा है" तो श्रोता यह अनायास समझता है कि कछुवे के अंग उस की ओर आ रहे हैं, मिमट रहे हैं। इसी प्रकार "कछुवे के अंग फैल रहे हैं" ऐसा कहने पर श्रोता समझ जाता है कि उसके अंग उसकी ओर न आकर अन्य ओर जा रहे हैं। अतः आकुचन और प्रसारण में भी दिक् का नियम होता है।

कुछ लोग गमन को कर्म का पर्याय ही मानते हैं। उनका कहना यह है कि उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि क्रियाओं के अस्तित्व स्थल में भी "गेंद ऊपर जाता है", "गेंद नीचे आता है" इत्यादि रूप से गमन का व्यवहार होता ही है। तब "गमन" को सामान्य रूप से कर्म न मानकर उसका एक प्रभेद मानना मंगत प्रतीत नहीं





कोठरी में बैठा हुआ अन्य व्यक्ति समझना और कहना है कि “वह इस कोठरी में पँड रहा है।” ऐसी परिस्थिति में निष्क्रमण और प्रवेशन को अलग-अलग दो क्रिया कौंसे माना जाय ? क्योंकि उम व्यक्ति की जो कि एक कोठरी में दूसरी कोठरी में जा रहा है, वह क्रिया तो एक ही प्रकार की है। अतः निष्क्रमण-पँडना आदि रूप में क्रिया का विभाजन नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

**पृथिवी में कर्म**

कर्म द्रव्य में ही होना है, अन्य पदार्थ में नहीं यह बात प्रथम प्रकरण में बतलायी गयी है। परन्तु द्रव्यों के अन्दर भी एक-एक करके देखना होगा कि किन्हीं द्रव्य में क्रिया होती है और किन्हीं में नहीं। नौ द्रव्यों के अन्दर सर्वप्रथम उल्लेख पृथिवी का है। अतः तत्सम्बन्धी कर्म का विचार प्रथमतः होना उचित है। यह बात नहीं कि सभी पार्थिव द्रव्य सर्वदा क्रियाशील होते हैं परन्तु क्रियाशील होने की स्वरूप योग्यता पार्थिव परमाणु से लेकर अन्तिम अवयवी पार्थिव द्रव्य तक सब में समान रहती है। पूर्व कथित क्रियाोत्पादक कारणों के उल्लेख के अनुसार जिसे पार्थिव द्रव्य में क्रिया की उत्पत्ति के कारण जुटते हैं वहाँ क्रिया उत्पन्न होती है। यदि पार्थिव द्रव्य में क्रिया न उत्पन्न होती तो ममार की रूपरेखा कुछ और ही तरह की होती। अति क्षुद्र धूलियों से लेकर अति उच्च तथा अमितायाम दृढतम पर्वतमाला देवने को नहीं मिलती। प्राणियों के मस्तक पर अनन्त आकाश-वितान भरे ही तना होता किन्तु पाँव के नीचे वितत वसुन्वरामण्डल न होता। छोटे अणु में लेकर बड़े पार्थिव द्रव्य तक सभी में उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुचन, प्रसारण और गमन ये पाँच प्रकार के कर्म उत्पन्न होते रहते हैं। किसी पार्थिव द्रव्य में जब ये क्रियाएँ नहीं होती तब भी निष्क्रम्य पार्थिव कणों में लेकर बड़े से बड़े पार्थिव द्रव्यों के अन्दर उक्त प्रकार की क्रियाओं की उत्पत्ति की स्वरूपयोग्यता रहती है। अर्थात् उक्त प्रकार की क्रियाओं का उत्पादन-सामर्थ्य रहता है। मनुष्य जैसे विकसित बुद्धि वाले प्राणियों की तो बात क्या, क्षुद्र-क्षुद्र कीड़े जैसे अल्पबुद्धि वाले प्राणी भी इन पार्थिव उत्क्षेपण आदि कर्मों से परिचित होते हैं और इनसे लाभ उठाने के लिए सचेष्ट देखे जाते हैं। उदाहरण के द्वारा हम इसे इस प्रकार अनायास समझ सकते हैं, यथा—चीटी एक अति क्षुद्र सर्वपरिचित प्राणी है। वह भी जब भूगर्भ में अपना बिल बनाना चाहती है तो दलबल समेत मू-गर्भ को पार्थिव रेणुओं का उत्क्षेपण करती है। आवास योग्य सुरक्षित स्थान बनाने के लिए छोटे-छोटे पार्थिव कणों को वह नीचे से उखाड़-उखाड़ कर ऊपर फेंकती है। इसी प्रकार जलाशयों के किनारे क्षुद्र अनेक जन्तु अपने सुरक्षित स्थान निर्माण के लिए मिट्टियों को ऊपर उड़ेलते हैं। क्षुद्र-क्षुद्र कौटालु जब वृक्ष की शाखाओं में अपना आवास

निर्माण करते हैं तो वृक्षशाखा के भीतर से उम शाखा के छोटे छोटे पार्थिव कणों का अपक्षेपण करते हैं। काट-काटकर उन रेणुओं को नीचे गिराते हैं। सुद्र-भुद्र पत्रकोट पत्रों को चक्राकार से अंकित करते हुए उन पत्रों को आकुंचित करते हैं, उनमें आकुंचन क्रिया का उत्पादन करते हैं। छोटे से छोटे नौनचट, भच्छर आदि प्राणी अपने अति सुद्र पार्थिव परों और अंगों को उड़ने के लिए फैलाते हैं, उन परों और अंगों में प्रसारण क्रिया उत्पन्न करते हैं। ऐसा कोई प्राणी नहीं जिसमें चेष्टा न हो, गमन न हो। विशालकाय अति गरिमायुक्त पार्थिव द्रव्यों के उत्क्षेपण और अपक्षेपण के लिए, जो कि अनायास प्राणियों से संपन्न नहीं हो पाता, आज कल वैज्ञानिकों ने विविध प्रकार के यन्त्रों का निर्माण किया है। यह सर्वथा ध्यान में रखने की बात है कि विभिन्न प्रकार की क्रियाओं के संपादक पार्थिव साधनों का ही अपर नाम 'यन्त्र' होता है।

स्थिति-स्थापक संस्कार से पैदा होने वाला कर्म नियमतः पार्थिव द्रव्य में ही हुआ करता है। कुछ लोग स्थिति-स्थापक संस्कार पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों भूतों में मानते हैं। किन्तु वह इसलिए संगत प्रतीत नहीं होता कि पार्थिव द्रव्यों से सम्पर्करहित जल आदि तीन द्रव्यों में स्थिति-स्थापक संस्कारसाध्य क्रिया स्वतंत्रतया नहीं देखी जाती। ऐसी परिस्थिति में यह कह देना सरल हो जाता है कि जल आदि तीन द्रव्यों में प्रतीत होने वाली स्थिति-स्थापक-साध्य क्रिया वस्तुतः पार्थिव द्रव्य में ही होती है, किन्तु उस पार्थिव द्रव्य के साथ संयुक्त होने के कारण जल आदि में वह मालूम पड़ती है। यथा—किसी पेड़ की शाखा में या बांस के अन्तिम भाग में धरफ की डली या जलता हुआ बिजली का लट्टू या वायुपूर्ण गेंद बाँधकर और उस शाखा को या नीचे नधा कर छोड़ने से वह शाखा स्थितिस्थापक संस्कार से होने वाली क्रिया द्वारा पुनः वहाँ ही चली जाती है जहाँ वह पहले थी। यहाँ धरफ की डली, प्रदीप्त लट्टू या गेंद में प्रतीत होने वाली क्रिया स्थितिस्थापक संस्कार-जन्य नहीं किन्तु क्रियाशील शाखा आदि के संयोग एवं वेग से ही उत्पन्न होती है। अतः यह कथन सर्वथा समीचीन है कि "स्थितिस्थापक संस्कार-जन्य क्रिया पार्थिव द्रव्य में ही होती है।"

भूकम्प

कभी-कभी हम लोगों की आवासभूत यह महापृथिवी भी हिल उठती है। यह भूकम्प भी एक प्रकार की पार्थिव क्रिया है। ऐसा क्यों होता है? इसके सम्बन्ध में प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का कहना यह है कि यह भूमिकम्प करोड़ों प्राणियों के लिए सुखद और करोड़ों प्राणियों के लिए दुःखद होता है। बहुतों को इससे महान् लाभ होता है और बहुतों को महती क्षति पहुँचती है। लाभ

का कारण यह है कि प्राणियों की लोकयात्रा के लिए अत्यन्त अपेक्षित भूगर्भ में निहित सोना-चांदी आदि धातुओं की खानें इसी से उद्गत होकर अमित प्राणियों के बहुमुखी सुखों की संपादक होती है। उद्गत रासायनिक भौगमिक पदार्थों से बहुतां का सर्वतोमुख लाभ होता है। और कभी-कभी विकट वेग से भू-कम्प होने पर अमंख्य प्राणियों का सहार हुआ करता है। असंख्य प्राणी इसमें दुःखी होते हैं। सुख और दुःख के मूल अदृष्ट शब्द से कहे जाने वाले प्राणियों के पाप और पुण्य से समय-समय पर भूकम्प हुआ करता है। यह बात गुण-निरूपण में अदृष्ट गुण के विवेचन में बतलायी जा चुकी है। तदनुसार प्राणियों के पाप और पुण्य से समय-समय पर भूकंप हुआ करता है। अर्थात् पाप-पुण्यस्वरूप अदृष्ट गुणप्रकृत जीवात्मा के साथ होने वाले भूमिगत संयोग से भूमि में कंपनात्मक क्रिया उत्पन्न होती है। सार क्या यह कि सृष्टि और प्रलय के आदि में जैसे अदृष्टवान् आत्मा के साथ संयोग होने पर पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार भूतों के परमाणुओं में कंपन होने है तद्वत् भूकंप भी भूमि के साथ होने वाले अदृष्टवान् आत्मा के संयोग से ही होता है।

आधुनिक भूगर्भवेत्ताओं का इस संबंध में कथन यह है कि भूगर्भ में असंख्य काल से क्रमशः संचित होने वाले भौगमिक ताप से जब भूगर्भ में विद्यमान गंधक आदि रासायनिक खनिज द्रव्य अतिमत्त हो जाते हैं तो अग्निमंप्रकृत वारुद के समान वे भड़क उठते हैं। इसी भड़कने वाले रासायनिक द्रव्यगत वेग के अनुपात से भूमि कांप उठती है। यदि वेग अत्यन्त प्रबल होता है तो उक्त रासायनिक द्रव्य की अधिकता और न्यूनता के अनुपात से जगह जगह पर ज्वालामुखी पर्वत फूट पड़ते हैं। अनेक पर्वत आग्नैय बन जाते हैं। कुछ आधुनिकों का कहना यह है कि भूगर्भ में जमने वाले पहाड़ निरन्तर उन्नतिशील रहते हैं। जब तक अद्भुतबल निम्नवर्ती भूस्तर से उनकी उद्गति में बाधा नहीं पहुँचती तब तक परिस्थिति ठीक रहती है। किन्तु जब दृढतम उपरितन भूस्तर से उद्गमनशील गिरिशृंग की बाधा पहुँचती है और वह फिर ऊपर बढ़ता है तो इस प्रकार दो दृढ़ द्रव्यों के महान् संघर्ष से भूमि कांप उठती है। यह कंपन भूकंप कहलाता है।

कुछ प्राचीन विवेचकों का इस संबंध में कहना यह है कि यह पृथ्वी समुद्र के ऊपर उसी प्रकार से जमी हुई है जैसे मृदु तप्त दूध के ऊपर मॉटी मलाई। कभी-कभी भूस्तरों के नीचे विद्यमान जलराशि-भूत समुद्र में रहने वाले अति भयानक पर्वत के जैसे विपुलकाय जलचरों में परस्पर संघर्ष छिड़ जाता है। वे अमित बलशाली क्रुद्ध जलचर परस्पर को आहत करने हैं, जिससे क्षुब्ध, अनि तरंगावित जलराशिभूत समुद्र

पर जमी हुई पृथ्वी जलप्रवाह पर स्थित नौका के समान डोल जाती है। वह उसका डोलना ही भूकंप है।

पौराणिक आख्यायिकाओं के आधार पर भूकंप के संबंध में भारतीय साधारण जनों का विश्वास यह है कि वह अनन्त कूर्म जिमकी कठोरतम एवं मुबिनाल पीठ पर यह वसुन्धरा टिकी हुई है, जब कारवट बदलता है अर्थात् अंग मंचा लन करता है तब उस पर आधारित यह पृथ्वी कांप उठती है।

इन मतवादों के सम्बन्ध में आलोचना करने पर प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का कथन अच्छा और निर्विरोध ज्ञेय है। क्योंकि प्रदर्शित दो आधुनिक मतवादों में रासायनिक गन्धक आदि पार्थिव द्रव्य किंवा भूगर्भस्थित पर्वतों में होने वाली क्रिया से भूकंप की उत्पत्ति बतलायी गयी है। किन्तु यह रासायनिक द्रव्यों अथवा पर्वतों का कंपन भी तो प्रकृत विवेचनीय भूकंप-रूप कार्य के अन्दर ही शामिल हो जाता है। समुद्री सतह के ऊपर ठोस रूप से विद्यमान सारे पार्थिव पदार्थ भी, जिनमें उक्त गन्धक आदि भौगमिक रासायनिक पार्थिव द्रव्य तथा भूगर्भस्थ पर्वत भी शामिल हैं, "भू-कंप" शब्द के अन्दर आने वाले 'भू' शब्द के ही वाच्य अर्थ हो जाते हैं। अतः उनका कंपन, जिसे भूकंप कहते हैं उसके ही अन्तर्गत हो जाता है। उसे भूकम्प का कारण कैसे कहा जा सकता है? कार्य और कारण दोनों एक नहीं हो सकते। अन्यथा उन दोनों में कार्यकारण माथ संबंध ही नहीं माना जा सकेगा।

जो परवर्ती प्राच्य पदार्थशास्त्रियों के अनुयायी उक्त पाश्चात्य वैज्ञानिक मतवाद से प्रभावित होकर "अदृष्ट" शब्द का अर्थ केवल पाप-पुण्य न कर "नहीं देखा जाने वाली वस्तु" मान्य करते हैं, उनके मत में भौगमिक रासायनिक गन्धक आदि या पर्वतों की गति भी अदृश्य होने के कारण "अदृष्ट" कहलाने की अधिकारी हो जाती है। अतः अदृष्ट से भूकंप होता है यह कथन पाश्चात्य वैज्ञानिक मतवाद से सर्वथा सामंजस्य प्राप्त करता है।

यद्यपि सामान्यतः "अदृष्ट" शब्द की उक्त व्यापक व्याख्या का पक्षपाती यह लेखक भी है। गुण-निरूपण में अदृष्ट गुण की सिद्धि के अवसर पर जो उदाहरण उपस्थित किये गये हैं उससे यह बात स्पष्ट है। परन्तु यहाँ भूकंप के प्रति कारण रूप से प्राच्य पदार्थशास्त्रियों द्वारा उपन्यस्त "अदृष्ट" शब्द की ऐसी व्याख्या में असहमति का एक कारण अभी ऊपर बतलाया गया है। इस मतवाद में जिसे भूकम्प का कारण बनाया जाता है वह भी तत्त्वतः कार्य कीटि में आ जाता है। केवल पौरों के नीचे विद्यमान महापार्थिव अन्तिम स्तर ही तो 'भू' नहीं है, केवल उसी का कंपन

तो भूकम्प या भूमिकम्प नहीं। अतः उक्त कार्यकारण भाव का प्रदर्शन अवान्तर कार्यकारण भाव मात्र का प्रदर्शन होकर रह जाता है।

अमहमति का दूसरा प्रधान कारण यह है कि पिछले विद्युत् में यह स्पष्ट एवं मनुष्यिक मिश्र किया गया है कि कर्म कर्म के प्रति कारण नहीं होता। ऐसी परिस्थिति में उक्त रामायनिक एवं पार्थिव भौगोलिक वस्तुओं या पर्वतों की क्रिया को भूकम्पस्वरूप क्रिया के प्रति कारण कैसे मानी जा सकती है।

अमहमति का तीसरा कारण यह है कि प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने जो "अदृष्ट" को भूमिकम्प का कारण बतलाया है, वहाँ "अदृष्ट" शब्द में अदृष्टवान् आत्मा का संयोग विवक्षित है। अन्यथा कार्य और कारण का समानाधिकरण जो कि कार्यकारण भाव की मुख्यता के लिए अत्यन्त अशेषित है, नहीं बन पाता, यह बात पहले प्रकरण में बतलायी गयी है। अतः प्राच्य पदार्थशास्त्रियों के मत में कोई दोष नहीं होता। मारी प्रकृत जिज्ञामाएँ शान्त हो जाती हैं। किन्तु उक्त आधुनिक मतवाद में भूकम्प के प्रति कारणरूप से स्वीकृत रासायनिक वस्तुगत क्रियाएँ कैसे होती हैं, यह जिज्ञासा शान्त नहीं होती। यदि यह कहा जाय कि वे यों ही आकस्मिक हो जाती हैं, तो फिर भूकम्प के प्रति कारण तोजने की क्या जरूरत? वहाँ भी यही उत्तर दिया जा सकता है कि भूकम्प यों ही आकस्मिक हो जाता है।

मृष्टि और प्रलय के आदि में होने वाली आणविक क्रियाएँ जब 'अदृष्टवान्' आत्मा के संयोग से होती ही हैं तब भूकम्प के प्रति भी उसे ही कारण मान लेना उचित प्रतीत होता है। पाप और पुण्य स्वरूप अदृष्ट के अस्तित्व के बारे में सदेह नहीं किया जा सकता। उसकी युक्तिपूर्वक सिद्धि पिछले प्रकरण में अच्छी तरह की जा चुकी है।

### भूस्तर-च्युति

आधुनिक भूगर्भवेत्ताओं का कथन है कि यह भूगोल अनवरत संकुचित हो रहा है। जैसे तार्जी नारंगी का छिलका सम-पृष्ठ रहता है, परन्तु जब सूर्यकिरण से वह ज्यों-ज्यों सूखता है त्यों-त्यों संकुचितावयव, जगह-जगह उन्नत और अवन्त हो जाता है। उन्नी प्रकार यह पृथ्वी भी स्वगर्भस्थ ताप से सूखती हुई संकुचित हो रही है। इसका प्रबल प्रमाण यह है कि किसी गहरी नदी के कटते हुए तट को या पार्वत्य शिखरों को ठीक से देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि भूगर्भ में अमित स्तरों की सृष्टि हुई है। समान आयतन एवं दीर्घता में कटे हुए पतले कागजों को ऊपर-नीचे के क्रम से रखकर यदि उन्हें दोनों वगल से दबाया जाय तो कागजों में संकोचन क्रिया के कारण अनेक स्तरों की सृष्टि होती है यह बात प्रत्यक्षतः देखी जाती है। इस पार्थिव

गान मे भी जब हम प्रत्यक्षत स्तर देखते हैं तो ऐसा मानना ही पड़ता है कि इसके अवयव संकुचित हो रहे हैं यह सकोचन सर्वदा समान वेग से नहीं होता । जब वेग का आधिपत्य होता है तब उसके अनुपात से जगह-जगह पर भूभाग में फटाव उत्पन्न हो जाता है । कभी-कभी प्रबल भूमिकम्प होने पर पृथ्वी जोरों से फटती है और उस फटाव के रास्ते भूगर्भस्थित अभित बालू वेग से उछलकर बाहर निकल आती है । जहाँ से बालू निकल आती है वहाँ भूगर्भ का अंश पोछा हो जाता है, अतः उपरितन भूस्तर धीरे से अथवा वेग से नीचे की ओर दबने लगता है । फलतः भूस्तरों का स्थानान्तरण होता है । इसी स्थानान्तरण का नाम है “भूस्तर-च्युति” । “च्युति” शब्द यद्यपि मुख्यतया अवोगमन का धाचक है परन्तु “भूस्तर-च्युति” यहाँ च्युति शब्द का अर्थ स्थानान्तरण समझना चाहिए । अतः एक भूस्तर से अपर भूस्तर की या अस्तर एक भूभाग से अपर अस्तर भूभाग को विभाजक सारी क्रियाएँ “भूस्तर-च्युति” शब्द से संगृहीत होती है । भूस्तर की रचना प्रसुप्त दण्डायमान देखी जाती है, ऊर्ध्व दण्डायमान नहीं । परन्तु फटाव ऊर्ध्व-दण्डायमान भी होता है । अतः इस भू-पाटन का उक्त परिभाषा में तब तक संग्रह नहीं हो सकता जब तक “भूस्तर-च्युति” का ‘भूभागीय स्थानान्तरण’ यह पारिभाषिक अर्थ न कर लिया जाय ।

### भूगोलीय गति

पूर्वोक्त पार्थिव कर्म के विचार से यह बात तो स्पष्ट हो चुकी है कि पार्थिव परमाणु से लेकर लोकावास महापृथिवी तक में चलनात्मक कर्म होता है । परन्तु फिर भी यह एक नया विवेचनीय विषय रह जाता है कि जैसे नक्षत्रों के अन्दर प्रत्येक नक्षत्र निश्चित गति से अपने मार्ग पर अविश्रान्त भाव से चलता रहता है, उसी प्रकार यह लोकावास महापृथिवी भी निश्चित गति से अपने निश्चित मार्ग पर अविश्रान्त भाव से चलती रहती है अथवा नहीं ?

सूर्योदय और सूर्यास्त को देखते हुए यह बात तो माननी ही होगी कि सूर्य और पृथिवी इन दोनों के अन्दर कोई एक अवस्थ नियत मार्ग से नियत गतिशील है । ऐसी परिस्थिति में यह सन्देह होना स्वाभाविक ही है कि उक्तविध गतिशील कौन है, सूर्यमण्डल या भूमण्डल ?

इस सम्बन्ध में छान-बीन करने पर पता चलता है कि प्राचीन भारतीय विद्वानों के अन्दर एक अर्थभट को छोड़कर अन्य सभी लोगों ने यही माना है कि पृथ्वी नहीं चलती है अपितु सूर्यमण्डल ही उक्त नियमित प्रकार से चलता है ।

आधुनिक पारिचात्य वैज्ञानिक गण पृथिवी में ही उक्त प्रकार गति मानने वाले अर्थभट के मत का ही समादर करते पाये जाते हैं । अर्थात् पारिचात्य अनुसन्धा-ज्ञाओं का मत यही है कि भूमण्डल ही चलता है सूर्यमण्डल नहीं ।

जो प्राच्य भारतीय लोग पृथ्वी की उक्त प्रकार की गति नहीं मानते उन्होंने अपने मत के पुष्ट्यर्थ यह युक्तियाँ दी है—

(१) यदि पृथ्वी में उक्त प्रकार से नियत मार्वादिक गति मानी जाय तो अपने घोंमले में उड़कर अन्यत्र गये हुए पक्षी अपने घोंमले का लौटकर नहीं पा सकेगे ।

(२) पर्वतों के अति उन्नत शृंग गिरकर घगशायी हो जायेंगे ।

(३) उन्नत वृक्ष, घाँस एवं वन-ध्वज आदि गड़े नहीं रह सकेगे ।

पक्षी घोंमले नहीं पायेंगे, इसका तात्पर्य यह है कि यदि पक्षी घोंमले का छोड़ कर ऊपर की ओर आकाश में गमन करेंगे और लौटकर नीचे नीचे आयेंगे तो ऊपर जाने में जितना समय लगेगा उतने समय में गतिशील पृथ्वी किसी एक ओर आगे खिसक जायेगी, अतः उस पर आधारित वृक्ष एवं घोंमले उस सामने नहीं रहेंगे जिस सामने वह उत्पत्ति पक्षी बिल्कुल मरल गति से ऊपर में नीचे आयेंगा । अतः स्थानान्तरित हो जाने के कारण वह उस स्थान में घोंमले का नहीं पा सकेगा । और यदि पक्षी ऊपर न जाकर पृथिवी की गति यदभिमुख रहेगी तदभिमुख ही दूर जायेगा और कहीं जाकर आकाश में ही विचरण करता रहेगा तो घोंमला पाने के लिए उसे फिर लौटने का कोई प्रयोजन नहीं होगा । क्योंकि पृथिवी जब स्वयं तदभिमुख चलेगी तो उस पर आधारित वृक्ष एवं उसमें विद्यमान घोंसले भी स्वयं वहाँ उपस्थित हो जायेंगे । वहाँ ही रहता हुआ वह पक्षी अपना घोंमला पा जायेगा । किन्तु परिस्थिति ऐसी नहीं देखी जाती । यदि पक्षी विपरीत दिशाभिमुख गमन करेगा अर्थात् जिस ओर पृथिवी की गति होगी उससे विपरीत दिशा का जायेगा, यथा पृथ्वी यदि पूर्व की ओर जाती है और पक्षी घोंसले को छोड़कर पश्चिम की ओर चला जाता है तो वह लौटकर इसलिए अपना घोंसला नहीं पायेगा कि वह जहाँ जायेगा वहाँ से जितनी दूरी उसके उड़ने के समय उस घोंमले की थी, लौटते समय वहाँ से उस घोंमले की दूरी बढ़ जायेगी । क्योंकि पृथिवी उस स्थान में जहाँ वह पहले थी तब तक गतिशीलता के कारण पूर्व की ओर आगे बढ़ जायेगी । यदि पक्षी घोंसला छोड़कर अगल या बगल की ओर, यथा दक्षिण या उत्तर की ओर ऋजुरेख गति से जायेगा और फिर ऋजुरेख गति से ही लौटेगा तो घोंसला इसलिए नहीं पा सकेगा कि लौटते समय घोंमला-घटित वृक्ष वाला वह भूभाग ऋजु रेखा में नहीं रहेगा, आगे बढ़ जायेगा । अतः ऋजु-रेख रूप में बगल से उड़कर आनेवाला पक्षी आगे खिसक जाने वाले भूभाग को नहीं पा सकेगा । यदि पक्षी अविपरीत दिशाभिमुख गमन करेगा अर्थात् जिस ओर पृथ्वी खिसकती रहेगी उसी ओर उड़कर जायेगा तो कदाचिन् अनायास ही उसे वह अपना घोंमला प्राप्त हो जायेगा जहाँ से वह उड़कर आगे गया था । क्योंकि जहाँ वह उड़-



कर जायेगा वहाँ उमका घोंसला और तद्वान् वृक्ष तथा तत्सहित भूभाग स्वयं तदभिमुख गतिशील होने के कारण पहुँच जायेगा। अतः बिना लॉटे ही उस पक्षी को अपना वह आवासभूत घोंसला मिल जायेगा यह बात ऊपर भी कही जा चुकी है। यदि पक्षी अपने घोंसले को छोड़कर ऊपर की ओर उड़कर अतिदूर चला जायेगा और दूर गति के कारण विलम्ब से नीचे लौटेगा तो वह अपने घोंसले को इसलिए लौटकर नहीं पा सकेगा कि तब तक वह घोंसलाघटित वृक्ष-सहित भूभाग खिसककर बहुत आगे चला जायेगा। पक्षी जहाँ उतरेगा वह भूभाग तो वह होगा नहीं जहाँ से वह ऊपर विमुक्त आकाश में उड़ा था।

(२) पर्वतों के अति उन्नत शृंग गिरकर घराशायी हो जायेंगे; इस कथन का अभिप्राय यह है कि पर्वत भी भूभाग पर ही आधारित होकर खड़े हैं। किसी आधार पर स्थापित अति उन्नत किसी भौतिक वस्तु को कोई तब तक खड़ा नहीं रख पाता जब तक कि वह उमकी एक ओर वेग से खिसका नहीं लेता। उदाहरण के द्वारा इसे हम अनायास इस प्रकार समझ सकते हैं, रथया—एक काठ के पीढ़े पर यदि किसी व्यक्ति को खड़ा करके उस पीढ़े को वेग से किसी एक ओर खींच लिया जाता है तो वह उस पर आरुढ़ व्यक्ति पीढ़े की गति की दिशा से विपरीत दिशा में लड़खड़ा कर घड़ाम से गिरता है। यह प्रत्यक्ष सिद्ध है। तद्वत् आधारभूत पृथ्वी के खिसकने पर उस पर आश्रित पर्वत के अति उन्नत शृंग विपरीत ओर गिर पड़ेंगे।

(३) उन्नत वृक्ष, वाँस, वंशध्वज आदि खड़े नहीं रह सकेंगे; इसका अर्थ यह है कि आधार के चलने पर आश्रय का चलन स्वाभाविक है। गाड़ी, नौका आदि के चलते समय उस पर सवार व्यक्ति या आधारित अन्य भौतिक वस्तु विलकुल निष्कंप नहीं पायी जाती है। ऐसी परिस्थिति में भूतल के सदा गतिशील होने पर उस पर आधारित उन्नत वृक्ष, वाँस, वंशध्वज आदि निष्कम्प, सर्वथा गतिहीन कैसे देखे जा सकेंगे। किन्तु कंपक वायु के अभावकाल में ये मिश्चल देखे जाते हैं।

यदि यह कहा जाय कि भूगोल अनवरत नीचे की ओर खिसक रहा है, तो प्रतिवादी की ओर से इसके विरोध में कहना यह है कि तब उड़कर भूभाग से अति ऊपर चला जाने वाला पक्षी कभी अपना घोंसला नहीं पा सकेगा। क्योंकि उसके लौटने पर भूमण्डल उससे बहुत नीचे चला गया रहेगा। अतः भूगोल को क्रियाशील मानना कठिन है।

यद्यपि अति गुरु, विशालतम भूगोल की गति मन्द और पक्षी आदि की गति तीव्र मानकर प्राचीन भारतीय विद्वानों के इन कथनों का उत्तर दिया जा सकता है, क्योंकि यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि कोई भी द्रुत गतिशील किसी मन्द-गतिक को अनायास धार-

चार स्पर्श कर सकता है, अनायास उमगे अनेक बार गड्ढे हो जाता ही है। भूगोल के गतिमुक्त होने पर वृक्ष आदि सर्वदा गतिमुक्त क्यों नहीं देखे जाते हैं, इसका भी यह उत्तर दिया जा सकता है कि जब वृक्ष वायुमण्डल और में हिलने रहने हैं तब उनकी जड़ भी अवश्य हिलती रहती है। परन्तु जैसे उनकी जड़ में होने वाली गति गृध्रमत्ता-प्रमुख देखी नहीं जाती, इसी प्रकार भूगोल के अनवरत गतिशील होने पर भी गृध्रमत्ता-प्रमुख वृक्ष आदि में सर्वदा गति देखी नहीं जाती। किन्तु होने हैं वृक्ष आदि महा गतिशील।

भूगोल को महा गतिशील मानने पर उन्नत वृक्ष, पताका, पर्वतशृंग आदि एक ओर घरासायी क्यों नहीं हो जाते ? फिर क्यों नहीं पड़ते ? इसका भी यह उत्तर दिया जा सकता है कि विपुल आधार पर दृढ़ रूप में गड्ढे उन्नत धम्पु वेगपूर्वक आधार के एक ओर गतिशील होने पर भी नहीं गिरती, यह भी प्रत्यक्ष सिद्ध है। नौका जिनकी भी तीव्र गति में क्यों न जाती हो परन्तु दृढ़ रूप में उस पर गड्ढे उन्नत पताका गिर नहीं पड़ती। इसी प्रकार भूगोल के चलने पर भी वृक्ष आदि उन्नत पदार्थ नहीं गिरते यह मनी मानि कहा जा सकता है।

तथापि प्राचीन भारतीयों का यह सिद्धान्त कि “भूगोल सदा चलनशील नहीं है” इसलिए अच्छा मालूम पड़ता है कि ऊपर की ओर देखने पर सूर्य की गति प्रत्यक्ष देखी जाती है। इसके विरोध में यह भी कहा जा सकता है—“चलती नौका पर आरुढ़ व्यक्ति जैसे तटवर्ती निश्चल वृक्ष-मकान आदि में गति का विभ्रम करने हैं उनी प्रकार गतिशील भूगोल पर आरुढ़ व्यक्ति सूर्य में गतिविभ्रम करता है।” ऐसा क्यों न माना जाय ? यह प्रश्न होता तो इसका उत्तर यह है कि विभ्रम वहाँ माना जाता है जहाँ उसके बाद बाध ज्ञान हो अर्थात् विपरीत निश्चय हो। गतिशील नौका के आरोहणस्थल में नौका को रोककर अनायास बाध निश्चय किया जा सकता है कि तट और तटवर्ती वृक्ष आदि नहीं चलते। अतः वहाँ तट आदि में होने वाले गतिज्ञान को भ्रम कहा जा सकता है। परन्तु सूर्य में गति-बाध-निश्चय होने का कोई उपाय नहीं। आजीवन वह गतिशील दिखाई देता है। ऐसी परिस्थिति में कैसे मान लिया जाय कि सूर्य में गति का भ्रम ही होता है। तत्त्वतः वह चलता नहीं, चलता भूगोल ही है—यह केवल संभावना मात्र से निर्णय कर लेना उचित नहीं।

### जल-गति

जल गतिशील है, उसमें क्रिया होती है यह प्रत्यक्ष सिद्ध है। जल यदि क्रियाशील नहीं होता तो मारा भूमण्डल शुष्क नीरस होता। आधुनिक वैज्ञानिकों का इस सम्बन्ध में यहाँ तक कहना है कि यदि हिमालय और समुद्र न होते तो यह मृतल सूर्य के प्रचण्ड



एवं प्राणी का प्रयत्न नहीं कहा जा सकता ।

### तेज की गति

तेज में उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुचन, प्रसारण और गमन ये उक्त पाँच प्रकार के कर्म होने हैं । आकुचन और प्रसारण को यद्यपि जल के गमन तेज में भी स्वीकार करना कठिन मालूम पड़ता है, परन्तु सोना भी तेज है यह बात द्रव्य-निरूपण में यत्नलायी जा चुकी है । उसे पीटकर बनाये गये पत्तर का आकुचन और प्रसारण प्रत्यक्ष मिष्ट है । अतः सोने में आकुचन और प्रसारण मानना आवश्यक है । मूत्रा तेज में आकुचन और प्रसारण मानना ही होगा । यदि यह कहा जाय कि सोने में पार्थिव भाग रहता है यह निर्विवाद है, क्योंकि पीलापन पार्थिव वस्तुओं में ही हुआ करता है । ऐसी परिस्थिति में यह कहा जा सकता है कि आकुचन और प्रसारण ये दोनों उक्त स्थल में पार्थिव भाग में ही माने जायें उसके अन्दर विद्यमान तेजस्वरूप सुवर्ण में नहीं । तो यह कथन इसलिए उचित नहीं होगा कि सोने का पीटकर बनाये हुए उसके आयत पत्तर में सर्वत्र तेज का मानना आवश्यक है । ऐसी परिस्थिति में अन्तर्वर्ती तेज में प्रसारण नहीं मानेंगे यह कैसे कहा जा सकता है ? अतः तेज में आकुचन और प्रसारण मानना ही होगा । यदि यह कहा जाय कि सुवर्ण में विद्यमान पार्थिव भाग में ही आकुचन और प्रसारण होने हैं, उसके साथ मिले हुए तेजस्वरूप सुवर्ण में नहीं । तो यह कथन इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि पीटकर फैलाये गये सोने के पत्तर में सर्वत्र तेजस भाग नहीं है यह कहना कठिन है । ऐसा मानने पर तो काट-काटकर जो उसके अंग का निर्धारित मूल्य में क्रय विक्रय चलता है वह न होता । क्योंकि एक अंश जिसमें तेजस भाग होगा वह बहुमूल्य होगा और जिस अंश में तेजस अंश न होगा वह अल्प-मूल्य होगा, समान मूल्य नहीं होगा । किन्तु ऐसा नहीं होता । सूर्य, चन्द्र आदि ग्रह एवं उपग्रहों तथा अन्य नक्षत्रों की गति, विद्युद्गति, अग्निगति, किरणगति, आँख की गति आदि गतियाँ सभी तेजस गति के अन्दर ही अन्तर्मुक्त हैं । ये सारी गतियाँ तेज की ही गतियाँ हैं । सूर्य-गति का विचार अभी भूगोलीय गति के विचार के अवसर पर किया जा चुका है । आँख भी गतिशाल है । वह द्रष्टव्य बाह्य विषय तक जाती है यह विचार पहले किया जा चुका है ।

### वायु की गति

वायु अपनी क्रिया के लिए प्रसिद्ध है । अतः इसकी क्रिया के संबंध में प्रायः अधिक न कहा होगा । प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने वायु की क्रिया को "तिथक् गति" कहा है । इससे उनका अभिप्राय यह मालूम होता है कि वे वायु की क्रिया को केवल गमनस्वरूप ही मानना चाहते हैं, उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि स्वरूप नहीं । परन्तु उत्क्षेपण और

अपक्षेपण भी वायु में हो सकता है यह बात पहले ही बतलायी जा चुकी है। इसके संबंध में यह विशेष ध्यान देने की बात है कि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने जब कि पृथ्वी आदि अन्य भूतों की तरह वायु को भी शरीर-इन्द्रिय आदि में विभक्त किया है तब विषयस्वरूप वायु में भले ही उत्क्षेपण-अपक्षेपण आदि क्रियाएँ सन्दिग्ध हों परन्तु शरीर और इन्द्रिय-स्वरूप वायु में तो उत्क्षेपण और अपक्षेपण मानना ही होगा। क्योंकि शरीर और इन्द्रिय स्वरूप वायु को सुवर्णपिंड के समान अवश्य ही अन्य भूतों से सज्जत आवद्ध वायु मानना होगा। ऐसी परिस्थिति में उसमें उत्क्षेपण आदि क्रियाएँ माननी चाहिए। फिर प्राच्य पदार्थशास्त्री यह कैसे कह सकते हैं कि वायु में केवल गमन क्रिया होती है, उत्क्षेपण और अपक्षेपण नहीं। अतः उनका अभिप्राय इस संबंध में यह समझना चाहिए कि विषयस्वरूप वायु में गमनात्मक क्रिया ही होती है अन्य नहीं। इस दृष्टिकोण के आश्रय करने पर पहले जो यह कहा गया है कि “वायु में आकुंचन और प्रसारण नहीं होता” वह विषयस्वरूप वायु के लिए समझना चाहिए।

फलितार्थ यह है कि यदि शरीर-इन्द्रिय स्वरूप वायु को भी वायु रूप से लिया जाय तो वायु में उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण और गमन पाँचों प्रकार की क्रियाएँ माननी होंगी।

### प्राण-गति

यद्यपि उपनिषदों में प्राण शब्द से सारी इन्द्रियों का ग्रहण किया गया है किन्तु यहाँ प्राण शब्द से इन्द्रियों को न लेकर आध्यात्मिक वायु को लेना चाहिए। क्योंकि वहाँ भी इन्द्रियों को गौण रूप से प्राण कहा गया है। मुख्य प्राण आध्यात्मिक वायु को ही कहा गया है। “आध्यात्मिक वायु” का अर्थ है जीवित शरीर-गत वायु। इसका अनुभव सभी प्राणी किया करते हैं। अपने श्वास और प्रश्वास का अनुभव कौन नहीं करता? स्यावर हो या जंगम, सभी अन्य प्राणि-शरीरों में “मग्न-अत-सरोहण” से इसका अनुमान अनायास किया जा सकता है। “मग्न-क्षत-सरोहण” का अर्थ है कटे हुए शारीरिक स्थान की पूर्ति। यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि किसी भी समर्थ प्राणी के शरीर के किसी भी स्थान से यदि थोड़ा मांस काटकर हटा दिया जाय तो कुछ दिन बाद पुनः उस स्थान की पूर्ति हो जाती है। मांस भर आता है, चमड़ा जुट जाता है। इससे समझना होगा कि खावे-पिये गये अन्न-जल आदि को रेषु मांस-शोणित आदि बनाते हुए भीतर से ही आकर उस कटे हुए स्थान को भरती है। उन भौतिक, आभ्यन्तर मांस-शोणित आदि का उस क्षति-स्थान में स्वतः आना संभव नहीं। क्योंकि ऐसा होने पर मृत प्राणिशरीर में भी उक्त प्रकार से क्षतिपूर्ति होनी चाहिए, जो कि होती नहीं। अतः अगत्या यह मानना होगा कि उन पूरक मांस-शोणित-रेणुओं को आभ्यन्तर

वायु उस स्थान में पहुँचाता है जिससे उक्त क्षति पूर्ण होती है। आजकल बड़े में बड़े रोगों को हटाने के लिए सूची-भेद ( इंजेक्शन ) चिकित्सा होती है। सूई के द्वारा दवाई कहीं अन्यत्र ही जाती है परन्तु उससे उपकार रूप उसका फल शरीर के अन्य अनेकित स्थान में हुआ करता है। यह बात तब तक कमी नहीं बन सकती जब तक शरीर के अन्दर होने वाली प्राणगति न मानी जाय। अन्यथा मृत शरीर में भी उक्त सूची-भेद चिकित्सा से उक्त प्रकार का फल मिलना चाहिए, जो वस्तुतः होता नहीं। अतः प्राण गति मानना अनिवार्य है।

यहाँ ध्यान रखने की बात यह है कि प्रकृत "प्राण-गति" एक व्यापक शब्द है। अतः प्राण-गति को—(१) प्राण-गति, (२) अपान-गति, (३) समान-गति, (४) उदान-गति, (५) व्यान-गति—इस प्रकार से पाँच भागों में विभक्त समझना चाहिए।

प्राण-गति वह है जो कि मुँह किंवा नाक के रास्ते से शरीर के अन्दर रहने वाले वायु का बाहर निर्गमन होता है, जिसे लोग श्वास कहा करते हैं।

अपान-गति वह है जिसमें मुँह अथवा नाक के रास्ते बाहरी वायु का शरीर में प्रवेश होता है, जिसे प्रश्वास कहा जाता है। खाये-पिये गये खाद्य एवं पेय उर्मा के सहारे बाहर से शरीर के भीतर जाते हैं एवं मल-मूत्र तथा शुक्र आदि का शरीर से बाहर निर्गमन इसी अपान वायु की गति के सहारे होता है। कुछ लोगों की धारणा यह है कि गुद-मार्ग से होने वाली वायु-गति ही केवल "अपान-गति" है। किन्तु यह धारणा गलत है। वह भी एक अपान-गति है, किन्तु वही केवल अपान गति है ऐसी बात नहीं है।

समान-गति शरीर के अन्दर होने वाली उस वायुगति को कहते हैं, जो कि जठराग्नि को प्रज्वलित कर खाये एवं पिये गये अन्न-जल को पचाकर शरीरपोषक रस बनाती है। उदान-गति शरीर के अन्दर होने वाली वह वायुगति है जो कि खाये पिये गये अन्न-जल आदि को कमी-कमी धकेल कर कण्ठ तक ले आती है। फलतः डकार, हिकका आदि ऊर्ध्वभिमुख वायु की गति भी उदान-गति ही होती है। व्यान-गति शरीर में होने वाली उस वायु गति का नाम है जो कि खाद्यान्न से बने हुए रस, शोणित आदि को तत्तत् नाड़ियों द्वारा समग्र शरीर में उचित विभाजनपूर्वक पहुँचाने में अग्रसर होती है। सारांश यह कि शिराओं का वितरण अर्थात् फीलाव इसी गति के कारण होता है, जिससे उक्त रस-शोणितादि का समी शरीर-प्रदेश में गमन हो पाता है। फलतः किसी भी अंग का या सारे अंगों का स्पन्दन भी इसी व्यान-गति के कारण होता है।

कुछ लोग प्राणों की गति नहीं मानते, अतः “प्राणगति” शब्द के प्रयोग पर नो वे आपत्ति करते हैं। उनका कहना यह है कि प्राण स्वयं गतिस्वरूप अर्थात् कर्मरूप है। उसकी गति क्या होगी? गति की गति नहीं होती। इग मतवाद को स्पष्ट रूप से यों समझना चाहिए—चटुत से चञ्चल पक्षियों को जब किसी पिंजड़े में रग दिया जाता है तब उसके अंदर रगें गये सभी पक्षी उस पिंजड़े के अन्दर फड़-फड़ाने हैं। परिणाम यह होता है कि उन पक्षियों के सम्मिलित चलन से वह पिंजड़ा, जिसके अन्दर रगें गये सभी पक्षी अलग-अलग चलनशील रहते हैं, डोलने लगता है, चलनशील हो जाता है। इसी प्रकार देहरूप पिंजड़े के अन्दर विद्यमान इन्द्रियाँ अलग-अलग अपने-अपने प्रयोजन के लिए चलनशील होती हैं। इन्द्रियों के उन सम्मिलित चलनों से यह देहरूप पिंजड़ा भी चलनशील होता है, अर्थात् चञ्चल हो जाता है। अतः इस शरीर को सचेष्ट बनाने वाले इन्द्रियों के सम्मिलित चलन को ही प्राण मानना चाहिए। अतः उक्त चलनारम्भ होने के कारण प्राण स्वयं गति-स्वरूप है। गति की गति नहीं होती। सुतरां “प्राण की गति” यह नहीं कहा जा सकता। इस मिद्वान्त के अनुयायियों में भी कुछ आपसी मतभेद है। कुछ लोग तो सारी इन्द्रियों की सम्मिलित क्रिया को प्राण मानते हैं और कुछ लोग मन, अहंकार और बुद्धि इन तीन भेदों में विभक्त अन्तःकरण की सम्मिलित क्रिया को प्राण मानते हैं। अन्तःकरण ऐसा मतभेद होने पर भी इस विषय में सर्वथा दोनों का मतैक्य है कि प्राण इन्द्रियों का एक प्रकार से सम्मिलित व्यापार मात्र है। अतः उसकी गति नहीं कही जा सकती।

परन्तु यह मतवाद इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि इन्द्रियों के अन्दर मन-रूप अन्तःकरण एवं आँख कान आदि ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। ज्ञानेन्द्रिय का काम होता है विषयों का प्रकाशन, अन्य कुछ नहीं। ऐसी परिस्थिति में ये इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों का प्रकाशन मात्र ही करा सकती हैं, ज्ञान मात्र करा सकती हैं। जिनमें अलग-अलग जो सामर्थ्य विलकुल नहीं होता उनका समुदाय भी उस सामर्थ्य को प्राप्त नहीं कर पाता। अतः इन समग्र इन्द्रियों का कोई सम्मिलित व्यापार होता है या कोई सम्मिलित क्रिया होती है यह कहना कठिन है। जब कोई सम्मिलित व्यापार ही इन इन्द्रियों का नहीं तब “वह प्राण है” यह कथन अत्यन्त दूर चला जाता है। मन, अहंकार और बुद्धि इस प्रकार अन्तःकरणों का विभाजन भी तात्त्विक नहीं है। जब एक मन से ही सारा काम चल सकता है तो तीन अन्तःकरणों को मानने का कोई प्रयोजन नहीं। अतः अन्तःकरणों का सम्मिलित व्यापार प्राण है यह कथन भी निस्तत्त्व हो जाता है। जब अन्तःकरण तीन होते ही नहीं तब उनका सम्मेलन ही क्या? और सम्मिलित व्यापार

कैसा ? जो प्राण कहलायेगा ।

यदि कहा जाय कि केवल आँख-कान आदि इन्द्रियों से अपने विषय का ज्ञान नहीं होता । मन के साथ जुटने पर ही आँख आदि इन्द्रियाँ अपने विषयों को समझा पाती है । अतः इन्द्रियों का कोई सम्मिलित व्यापार नहीं ऐसा नहीं कहा जा सकता । तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि मन और आँख आदि दोनों में ज्ञान-जनन-सामर्थ्य है, अतः दोनों मिलकर ज्ञान उत्पन्न कर सकते हैं । किन्तु जीवनयानि नामक यत्न के द्वारा शरीरगत चलनसंपादक व्यापार मन में होने पर भी आँख आदि में वह क्रिया बिलकुल नहीं है, अतः उसे सम्मिलित व्यापार नहीं कहा जा सकता । वस्तुतः विचार करने पर मन और आँख आदि किसी एक का भी कोई सम्मिलित व्यापार नहीं होता, क्योंकि प्रथमतः मन में क्रिया होने पर वह किसी आँख आदि एक बाह्य ज्ञानेन्द्रिय से जा जुटता है । उसके अनन्तर मन से संयुक्त आँख आदि में विषय से जुटने के अनुकूल क्रिया होती है । विभिन्नकालिक व्यापारों को सम्मिलित व्यापार नहीं कहा जा सकता एव किसी एक काल में निष्क्रिय एव सक्रिय होने वाले अनेक का कोई सम्मिलित व्यापार नहीं होता । उक्त पक्षी और पिंजड़े के दृष्टान्त स्थल में पिंजड़े के अन्दर विद्यमान सभी पक्षी समान काल में चलनशील होते, फड़फड़ाते रहते हैं । अतः वहाँ कथञ्चित् सम्मिलित व्यापार कहा भी जा सकता है, किन्तु मन की क्रिया और आँखों आदि के अन्दर किसी एक की क्रिया एक काल में नहीं अपितु विभिन्न कालों में होती है । यह बात अभी ऊपर बतलायी जा चुकी है ।

यदि यह कहा जाय कि शरीर में इन्द्रियाँ रहती हैं यह निर्विवाद है और वे निष्क्रिय होकर कमी रहती हैं इसमें कोई प्रबल प्रमाण नहीं । ऐसी परिस्थिति में उक्त पक्षी और पिंजड़े के दृष्टान्त के अनुसार इन्द्रियों का एक सम्मिलित व्यापार क्यों न मान लिया जाय ?

इसका उत्तर यह है कि इन्द्रियों का उद्गम स्थान शरीर में ही नियत होने पर भी उनकी क्रियाशीलता शरीर के अंदर ही होती है ऐसी बात नहीं । क्योंकि कृष्ण-ताराग्र गोलक आँख नहीं अपितु उससे निकलकर विषय की ओर जाने वाली रश्मि आँख होती है । ऐसी परिस्थिति में यह कैसे कहा जा सकता है कि शरीर के अन्दर इन्द्रियाँ सतत क्रियाशील रहती हैं ?

यहाँ एक बात और ध्यान में रखने की यह है कि कान है आकाश और आकाश है निष्क्रिय, सर्वथा क्रियारहित । ऐसी परिस्थिति में यह कैसे कहा जा सकता है कि सारी इन्द्रियों का एक सम्मिलित चलन होता है, सम्मिलित व्यापार होता है । सर्वथा निश्चल में चलन हो ही नहीं सकता । अतः इन्द्रियों का सम्मिलित चलन प्राण है यह



नहीं कहा जा सकता। जरा गंभीरतापूर्वक विचार करने पर उक्त पक्षी-पिंजड़े वाला दृष्टान्त भी टिकाऊ नहीं जैचता। क्योंकि वहाँ भी प्रत्येक पक्षी के पृथक्-पृथक् होने वाले चलन से अतिरिक्त कोई सम्मिलित चलन नहीं है। उन्ही चलनों में "यह सम्मिलित एक व्यापार है" ऐसी दृष्टि मात्र लोग कर लेते हैं, वस्तुतः एक सम्मिलित व्यापार नहीं है।

इस पर भी यदि यह कहा जाय कि सम्मिलित एक व्यापार वहाँ हो चाहे न हो इससे कोई मतलब नहीं। वहाँ जैसा होता है, विचारणीय स्थल में भी अर्थात् इन्द्रिय और शरीर के चलन स्थल में भी वैसा ही होता है; यही कहना है। तो यह भी इसलिए ठीक नहीं है कि वहाँ सभी पक्षियों का एक ही प्रकार का चलनात्मक व्यापार होता है, यहाँ ऐसा नहीं है। विभिन्न इन्द्रियों के व्यापार विभिन्न प्रकार के हैं अतः सम्मिलित एक व्यापार नहीं कहा जा सकता। यह बात अभी बतलायी जा चुकी है। अतः यह मानना ही होगा कि प्राण सकल इंद्रियों का या अन्तःकरणों का सम्मिलित गतिस्वरूप नहीं है, किन्तु "शरीर के अन्दर संचरणशील वायु" ही प्राण है इसलिए उसकी गति होती है, जिसका विभाजन दिखलाया जा चुका है।

एक बात यहाँ और भी समझ रखने की यह है कि कुछ लोगों ने "अशानाया" और "पिपासा" को अर्थात् भूख और प्यास को प्राण का धर्म बतलाया है। प्राण को इन्द्रियों के गतिस्वरूप मानने पर उसमें भूख-प्यास का होना अति असंगत हो जाएगा, क्योंकि खाने की इच्छा है भूख और पीने की इच्छा है प्यास। चलनस्वरूप प्राण में वह कैसे हो सकेगा? गुण-कर्म आदि में गुण-कर्म नहीं रहते यह बात प्रथम प्रकरण में बतलायी जा चुकी है। यद्यपि इच्छा है चेतन आत्मा का धर्म, अतः वायुस्वरूप प्राण में उसका होना असंगत कहा जा सकता है। तथापि जीवात्मा है प्राणी, उसे ही भूख-प्यास लगती हैं परमात्मा को नहीं। इस अर्थ की अभिव्यंजना के लिए उन्हें आत्म-धर्म न कहकर प्राणधर्म कहना संगत हो सकता है। विशेष्य में होने वाले अन्य धर्म का व्यवहार अधिकतर लोग विशेषण में किया करते हैं। अतः वह वैसा असंगत नहीं जैसा कि भूख-प्यास रूप इच्छा को क्रिया का धर्म मानना।

वाह्य गति और आन्तर गति रूप से कर्म का विभाजन कुछ पहले किया गया है। किंतु उक्त पाँच प्राणों को एक मान लेने पर "आन्तर-वाह्य गति" भी एक प्रकार से कर्म का तृतीय विभाग हो जाता है। क्योंकि श्वासात्मक प्राण की गति वाह्याभिमुख होती है। इसी प्रकार मल मार्ग से निर्गम अपान वायु की गति भी वाह्याभिमुख होती है और समान, उदान, व्याना की गति नियमतः आंतर ही होती है। इन्द्रियों

की गतियों पर भी दृष्टिपान करने पर 'वान्तर-बाह्य गति' नामक क्रिया का तृतीय भेद स्वीकृत्य ही प्रतीत होता है।

व्यापक द्रव्यों में किसी प्रकार की क्रिया नहीं

पृथ्वी, जल आदि नौ द्रव्यों के अन्दर, जिनमें चर्मा प्रारम्भ में ही विस्तृत रूप में हो चुकी है, आकाश, काल, दिक् और आत्मा ये चार व्यापक द्रव्य हैं। यहाँ व्यापक शब्द का अर्थ है सनी क्रियाशील अल्प परिमाण वाले द्रव्यों के साथ संयुक्त होने वाला द्रव्य। जैसे किन्हीं कमरे में यदि कोई चद्दर या टाट फैला दे तो उस कमरे में रहनेवाली सनी छोटी वस्तुओं से उस चद्दर या टाट का संयोग होना आवश्यक है। उसी प्रकार आकाश, काल, दिक् और आत्मा ये चार विश्व-ब्रह्माण्ड में सर्वत्र फैले हुए हैं। अतः विश्व-ब्रह्माण्ड के अन्दर वनमान सारे अविभू द्रव्यों से उक्त चार द्रव्यों का संयोग सर्वदा रहता ही है। गुतरों आकाश, काल, दिक् तथा आत्मा ये चारों व्यापक द्रव्य हैं। क्रिया का चरम प्रयोजन होता है संयोग। उक्त व्यापकों का संयोग सर्वत्र सर्वदा रहता ही है अतः क्रिया उनमें क्यों होगी? दूसरी बात यह कि क्रिया है चलन। किसी भी द्रव्य का चलन आगे या पीछे, अगल या बगल, ऊपर या नीचे किसी भी ओर स्वरहित स्थान में ही हुआ करता है, यह अनुभवसिद्ध है। व्यापक द्रव्य सर्वत्र ठसाठस मरा हुआ रहता है। सारे स्थान व्यापक द्रव्य से परिपूर्ण या आक्रान्त रहते हैं। ऐसी परिस्थिति में स्वरहित स्थान न मिल सकने के कारण वे कहाँ चल सकेंगे? अतः उक्त चारों द्रव्यों में उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि कोई प्रकार की क्रिया नहीं रह सकती।

शब्द तन्मात्रा, स्पर्श तन्मात्रा, रूप तन्मात्रा, रस तन्मात्रा और गन्ध तन्मात्रा शब्दों से कहे जाने वाले पाँचों भूतों के सूक्ष्मांश से पाँच महामूर्तों की उत्पत्ति मानने वाले दार्शनिकों के मत में पार्थिव परमाणु, द्व्यणुक आदि के समान आकाशीय परमाणु, द्व्यणुक आदि अव्यापक आकाश-द्रव्य होते हैं। अतः उनमें गत में उक्त मूर्तों में अन्त्यावयवी आकाश में देशतः परिच्छिन्न अर्थात् अव्यापक न होने के कारण क्रिया न हो सकने पर भी मध्यावयवी आकाश में क्रिया होती है।

कश्मीरी शैव सिद्धान्त में जिसे अन्य शब्दों में प्रत्यभिज्ञा दर्शन कहते हैं, आत्मा में भी क्रिया मानी जाती है। वे लोग आत्मा को भी निष्क्रिय नहीं मानते जिसका विशद वर्णन उन्होंने "स्पन्दकारिका" आदि ग्रन्थों में किया है। परमाणु द्रव्य में क्रिया मानना युक्तिविरुद्ध है। आत्मा को मध्यम परिमाण मानने से उसकी अनित्यता हो जायेगी। बहुत छोटा अणु परिमाण मानने से उसका सुषुप्त का अनुभव, जिसका अस्वीकार करना कठिन है, नहीं हो पाएगा।

मध्यम या अणु परिमाण वाला नहीं कहा जा सकता । ऐसी परिस्थिति में उसे क्रियाशील, चलनशील कैसे माना जा सकता है ।

आकाश को व्यापक मानना आवश्यक है । अन्यथा जर्मन, जापान, अमेरिका आदि अति दूर देशों का शब्द भारत में जो रेडियो से सुनाई देता है नहीं सुनाई देगा । व्यापक द्रव्य नियमतः नित्य हुआ करता है। ऐसी परिस्थिति में आकाशीय परमाणु, द्रव्यगुण आदि के क्रम से आकाश की उत्पत्ति होती है यह बात नहीं मानी जा सकती । सुतरा आकाशीय परमाणु से लेकर मध्यमवर्गी आकाश तक में क्रिया होती है यह बात विरुद्ध नहीं कही जा सकती। व्यापक, अखण्ड, एककाल द्रव्य में क्रिया न होने पर भी अन्यगत क्रिया से उसको भीमित किया जाता है । अर्थात् किसी अव्यापक द्रव्य में होने वाली क्रिया को काल का परिच्छेदक अर्थात् भेदक बनाकर क्षण, पल, दण्ड, पहर, दिन, रात, सप्ताह, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, वर्ष आदि खण्ड काल बनाये जाते हैं । इस संबंध में प्रथम प्रकरण के 'काल विचार' शीर्षक में पहले प्रकाश डाला गया है ।

**कुछ मुख्य भौतिक गतियाँ**

बाह्य क्रियाएँ और आन्तर क्रियाएँ इस प्रकार जैसे क्रियाओं का विभाजन होता है, उसी प्रकार भौतिक क्रियाएँ एवं अभौतिक क्रियाएँ इस रूप से भी क्रियाओं का विभाजन होता है । कहने का अभिप्राय यह कि सारी बाह्य गतियाँ और मन की गति को छोड़कर अन्य सभी आभ्यन्तर गतियाँ भौतिक गतियों में अन्तर्भुक्त होती हैं । बाह्य का अर्थ है शरीर से बाहर और आन्तर का अर्थ है शरीर के अन्दर । बाह्य भौतिक क्रियाओं के अंदर आज वायुयान, जहाज, रेल, मोटर, तोप, राइफल, बन्दूक, बम, राकेट, स्फुटनिक आदि की गतियाँ मुख्य मानी जाती हैं । प्राचीन पदार्थ-शास्त्रियों ने जिन बाण-गति आदि की चर्चा की है वे आज के विकसित भौतिक युग में युद्धोपयोगी न होने के कारण नगण्य सी हो पड़ी है । आभ्यन्तर भौतिक गतियों के अन्दर भोजन, पान, परिपाक, स्तोमक की गति, रस की गति, शोणित की गति, कर्ष गति, पित्त गति, वात गति, हृद् गति, नाडी गति, अंतर्द्वियों की गति आदि गतियाँ मुख्य भौतिक गतियाँ हैं, जिनसे शरीर की सुव्यवस्था होती रहती है ।

**पाक भी वस्तुतः क्रिया है**

प्राणियों की जीवनयात्रा में पाक का एक बहुत बड़ा स्थान है । क्योंकि कोई भी वस्तु पक्वं होने पर ही अपेक्षित उपयोग के लिए उपयुक्त होती है । अधिकतर खाद्य वस्तुएँ अग्निपक्व होने से उपयुक्त होती हैं । जहाँ अग्नि से पाक की अपेक्षा नहीं होती है वहाँ भी सूर्यकिरणों से होने वाले पाक की अपेक्षा होती है । आम-अमरुद

आदि विविध फल मूर्धन्याय में पक्कर ही लोगों के अश्रित उपमांग में आते हैं। इनमें अनिरुद्ध और भी पाक का प्रभेद है जहाँ ममदत्त लोगों को पाक मानने में प्रायः विप्रतिपत्ति हो। परन्तु विचार करने पर वही भी पाक मानना पड़ेगा। जैसे किमी यन्त्र को जब हम मिल-लाँडे आदि में मूय पीम टांगते हैं ना उम यन्त्र में गुणों का परिवर्तन हो जाता है। अतः किमी हुई यन्त्र में पाक हुआ है ऐसा मानना पड़ेगा। किमी हुई मेहदी में रस गुण का परिवर्तन स्पष्ट देखा जाता है। हरी मेहदी पिस जाने पर लाल हो जाती है यह प्रत्यक्षगिद्ध है। मगरध्वज आदि रस-ओषधों का गरल में जितना पीमा या महीन किया जाय उनका हों से अधिक गुणकारी होती है यह अनुभूत है। बाबुली बादाम को जितना पीमा जाय उनका वह शरीर पारक होता है। भांग पाने वालों का कहना है कि उमे जितना अधिक रगड़ा जाय वह उनका ही अधिक मादक तथा अन्य गुणद होता है। इन सब दृष्टान्तों में यह मानता ही होगा कि मूर्धन्याय के या अग्नि के गरल में ही केवल पाक नहीं होता किन्तु और तरह में भी होता है।

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इनके अन्दर किमी एक बिना एकाधिक को बदल देने वाले तेजमयों को पाक कहा है। उनका कहना यह है कि किमी भी पार्थिव यन्त्र में अग्नि आदि किमी तेज का मयोंग होने पर उस पार्थिव द्रव्य में रूप रस आदि अय्य बदल जाते हैं। अतः “रूपादि-परिवर्तक तेजमयोंग” अर्थात् रूपादि को बदल देने वाला तेज का मयोंग ही पाक है। मिल-लाँडे, कण्डी-माँडे या गरल-टमामजिस्ते आदि में किमी पार्थिव द्रव्य का कूटने-पीसने आदि के स्थल में भी परंप्रप्रयुक्त उद्गत सूक्ष्म तेज का मयोंगस्वरूप पाक होता ही है। अतः प्राच्य पदार्थशास्त्रियों की “पाक” की यह व्याख्या अव्यापक या अतिव्यापक नहीं होती।

व्याख्येय में यदि कोई व्याख्या लागू न हो तो वह कहलाती है “अव्यापक”, यथांकि मारे व्याख्येय स्थलों का वह व्यापन नहीं कर पाती अतः “अव्यापक” कहलाती है। यह उस व्याख्या के लिए एक महान् दोष होता है कि वह समीपग्राह्य व्याख्येय का संग्रह नहीं कर पाती। उदाहरण यथा—यदि कोई व्यक्ति गाय के मयध में व्याख्या करे कि गैया उस पशु को समझना चाहिए जिसकी सफेद “सास्ता” हो, तो यह व्याख्या सारी गायों को व्यापन न कर सकेगी। बिल्कुल काली किसी गाय की ‘सास्ता’ सफेद नहीं भी होती है। उसमें उक्त व्याख्या लागू नहीं होती, अतः वह व्याख्या “अव्यापक” कहलावेगी। व्याख्या का अतिव्यापक होना भी उसके लिए एक महान् दोष है। व्यापन की सीमा का अतिक्रमण कर जाना है “अति व्यापक” होना। अर्थात् की गयी व्याख्या यदि व्याख्येय वस्तु की सीमा का उल्लंघन कर

अव्याख्येय में भी लागू हो जाय तो वह व्याख्या “अतिव्यापक” हो जायगी। क्योंकि वह अपनी व्याख्येय सीमा का अतिग्रमण अर्थात् लंघन कर जायगी। उदाहरण यथा—कोई व्यक्ति यदि गाय के संबंध में ऐसी व्याख्या करे कि जिसे “सिंग” हो वह गैया होगी, तो यह व्याख्या अतिव्यापक होगी। क्योंकि यह व्याख्येय गायों की सीमा का लंघन कर भैंस आदि में भी लागू हो जाती है। सिंग तो भैंस आदि अन्य पशुओं के भी है जो गैया नहीं है। प्रकृत स्थल में प्राच्य पदार्थशास्त्रियों से की गयी उक्त पाक की व्याख्या अव्यापक या अतिव्यापक न होने के कारण सही है। क्योंकि जहाँ ‘यह पका है’ इत्यादि रूप से पाक संबंधी शब्दप्रयोगात्मक व्यवहार क्रिया ज्ञान होता है वहाँ प्राच्य पदार्थशास्त्रियों की उक्त “पाक” की व्याख्या लागू होती है—किसी न किसी प्रकार के तेज का संयोग एवं उससे प्राचीन रूप-रस आदि के नाशपूर्वक नवीन रूप-रस आदि पैदा होते ही है। जहाँ “यह पक गया”, “पका है” इत्यादि वाक्यप्रयोग या ज्ञान की स्वरूपयोग्यता नहीं अथवा संभावना नहीं रहती, वहाँ उक्त रूपादि-परावर्तक तेज-संयोगस्वरूप पाक भी नहीं रहता।

परन्तु कुछ गंभीर भाव से चिन्ता करने पर उक्त रूपादि-परावर्तक तेजसंयोग को पाक न मानकर उस संयोग से होने वालो द्रव्यगत क्रिया को पाक मानना अधिक उचित प्रतीत होता है। यदि यह कहा जाय कि क्रिया तो अपनी उत्पत्ति के पश्चात् क्षण में प्रायः नष्ट हो जाती है। किन्तु “आम पका है”, “केले पके हैं”, “पपीते पके हैं” इत्यादि पाक संबंधी वाक्यों का प्रयोग अथवा ज्ञान तो पीछे तब तक होता रहता है जब तक वह आम आदि नष्ट न हो जाय। ऐसी परिस्थिति में उक्त क्रिया को पाक कैसे माना जा सकता है? उक्त वाक्यों को अप्रमाण और उक्त ज्ञान को अप्रमा, अययार्थ मान बैठना तो सर्वथा असंगत ही होगा। तो इसके उत्तर में अनायास यह कहा जा सकता है कि यह दाँव तो उक्त संयोग के पाक मानने पर भी समान ही रहेगा। क्योंकि अग्नि में घड़ा पक जाने के बाद आग बुझ जाने पर तो घड़े के साथ आग का संयोग-स्वरूप पाक स्थायी नहीं रहता। पानी में अनेक काल तक डुबाये गये पानीनरे घड़े आदि में भी अन्त तक आग घुसी ही रहती है। अतः उक्त तेजसंयोगस्वरूप पाक उसमें सर्वदा विद्यमान नहीं रहता यह कहना तो घृष्टता ही होगी।

जिन लोगों ने रूप आदि के बदलने में अनुकूल होने वाले संयोग को पाक माना है उनका अभिप्राय यह था कि—जिनमें या जिनके अवयवों में अग्नि आदि तेज के संयोग से क्रिया नहीं भी होती वे केवल उक्त संयोग मात्र से पक जाते हैं। अतः क्रिया को पाक नहीं कहा जा सकता। अगत्या उक्त रूपादि के परावर्तक तेज के संयोग को ही पाक मानना चाहिए।

किन्तु प्राच्य पदार्थशास्त्रियों के मत में पाकस्थल में सर्वत्र द्रव्य का नाश होने पर ही पाक होता है। यह बात भी पहले बतलायी जा चुकी है। और अवयवी द्रव्य का नाश क्रिया के बिना हो नहीं सकता। अतः सर्वत्र पाकस्थल में प्राच्य द्रव्य के परमाणुओं में क्रिया होगी ही। मगर पूर्व रूप विनाश एवं नवीन रूप उत्पत्ति के प्रति निरुद्धवर्ती क्रिया को पाक न मानकर उग क्रिया के जनक मयोंग को पाक मानना कहाँ तक संगत कहा जा सकता है।

यदि यह कहा जाय कि तेज के मयोंग को पाक न मानकर तज्जन्य क्रिया को पाक मानने पर पूर्व-रूप-विनाश एक क्षण बिलम्ब से होगा, और तेज के मयोंग को पाक मानने पर क्रिया के क्षण में ही रूप नाश भी हो जाने के कारण कार्य एक क्षण पहले चालू हो जायेगा। तो यह भी इसलिए संगत नहीं कहा जा सकता कि तेज के मयोंग को पाक कहने वाले भी 'उक्त मयोंग के अव्यवहित उत्तर क्षण में ही पहले रूप का विनाश हो जाता है' यह प्रमाणित नहीं कर सकते। अतः वस्तुस्थिति यह माननी होगी कि तेज के मयोंग में प्रथमतः परमाणु में कंपन होता है, अनंतर उसके अव्यवहित पर क्षण में उसमें संयुक्त अन्य परमाणु से विभाग होता है। फिर दो परमाणुओं का पूर्व संयोग नष्ट होता है, तब क्रिया के नाशक्षण में परमाणुगत पूर्व रूप का नाश होता है। इस रूपनाश-क्षण के अव्यवहित पहले क्षण तक क्रिया रहती है अतः वह रूप नाश के प्रति कारण हो सकती है, कोई बाधा नहीं है।

सबसे बड़ी बात तो ध्यान रखने लायक यह है कि यदि कही परमाणुओं में अग्नि का संयोग होने ही पर क्षण में परमाण्वन्तर के साय विभाग करने वाली-जैसी, अग्नि के साय भी विभाग कर देने वाली क्रिया उस परमाणु में हो जाय तो उसके परवर्ती तृतीय क्षण में वह अग्निसंयोग भंग जायगा। चतुर्थ क्षण में अग्निसंयोग स्वरूप पाक रहेंगे ही नहीं, फिर यह कर्म कहा जा सकता है कि अग्निसंयोग स्वरूप पाक से परमाणुगत क्रियाउत्पत्ति के पंचम क्षण में परमाणु में पूर्वतन द्याम आदि रूप का नाश होता है? अतः वह अग्निसंयोगादि तेजसयोग ही पाक है। प्राचीनों ने पाक से रूप की उत्पत्ति की प्रक्रिया बतलाने के हेतु रूपनाश तक की प्रक्रिया यों बतलायी है—

- (१) अग्नि के संयोग से परमाणु में कंपन होता है।
- (२) तब परमाणुओं का परस्पर विभाग होता है।
- (३) तब परमाणुओं का पूर्व संयोग नष्ट होता है।
- (४) तब क्रियाशील परमाणु का कही उत्तर-देश-संयोग होता है। तब द्रव्युक मरता है।

(५) तब परमाणु का पूर्व रूप मरता है ।

अब यहाँ यह स्पष्ट देखा जा सकता है कि संख्या (१) धाण में होने वाली क्रिया की प्रक्रिया में पूर्वतन अग्निमयोंग भी परमाणु-द्वयमयोंग के नाम धाण संख्या (३) में ही नष्ट हो जायेगा, मरुया (४) धाण में कमी नहीं रह गयता । सुतरां उससे मरुया (५) धाण में पूर्व मयोंग का नाम उम अग्निमयोंग स्वरूप पाकसे कैसे हो सकता है जो अग्निमयोंग संख्या (३) धाण में ही नष्ट हो गया । अतः मयोंगजन्म क्रिया ही है 'पाक' । "चावल पक रहे हैं" इत्यादि प्रयोगस्थल में भी गीलते हुए जल के साथ चंचल खाद्य तों में होने वाली अवयवमयित्पानुकूल क्रिया ही "पाक" होनी है । जलसंयुक्त ताप से चावलों के अवयव क्षिपिल हो जाते हैं अतः उनमें विद्यमान कड़ोरता के स्थान पर भात में कोमलता आ जाती है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए ।

कुछ लोग पके हुए चावल, फल आदि की परिस्थिति मात्र को सामने रखते हुए अवयवगत क्षिपिल संयोग की निष्पादक क्रिया को ही सर्वत्र पाक शब्द का अर्थ कहते हैं । परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है । क्योंकि पाक से सर्वत्र अवयवों के पारस्परिक संयोग स्वरूप संयोग ढीले हो नहीं पड़ते; बहुतेरे स्थलों में अपक्व अवस्था से पक्व अवस्था में ही अवयवसंयोग दृढ़ हो जाते हैं । उदाहरण के लिए—आम में पके हुए खपरे, ईंट, पडे आदि को सामने अनायास ही रखा जा सकता है । हाँ, यदि यह कहा जाय कि "क्षिपिल अवयवसंयोग और दृढ़ अवयवसंयोग इन दोनों प्रकार के संयोगों के अन्दर किसी एक के प्रति कारण होने वाली क्रिया 'पाक' है ।" तो पाक की यह भी व्याख्या की जा सकती है । शरीर में हुए फोडा-कुंसी आदि के पाकस्थल में भी उक्त दोनों प्रकार की व्याख्याएँ लागू होनी हैं । शारीरिक तेज के संयोग से उनमें भी क्रिया होती है । यह उनके पकते समय मली भाँति अनुभव किया जाता है । पके हुए फाँड़े ढीले हो जाते हैं यह भी प्रत्यक्ष सिद्ध ही है ।

अब यहाँ यह प्रश्न उठ खड़ा हो सकता है कि गुण-प्रकरण में यह स्पष्ट कहा गया है कि "वह पाक भी संयोग ही है जिसके सहारे रूप रस-आदि का परिवर्तन द्रव्य में हुआ करता है ।" फिर यहाँ उसके विरुद्ध "संयोग पाक नहीं हो सकता, क्रिया 'पाक' है" यह कथन कैसे संगत हो सकता है ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि जो लोग पिण्ड-पाकवादी हैं वे सर्वत्र पाक स्थल में आपरमाण्वन्त मंग नहीं मानते, नियम-मतः वहाँ द्रव्य में क्रिया का उत्पादन ही मानते एवं विलक्षण तेज का संयोग होते ही अव्यवहित पर क्षण में पूर्व रूप का नाश मानते हैं, उनके मत से वह कहा गया है । गुण-प्रकरण में विस्तृत रूप से इस प्रकार क्रिया का विवेचन करना भी उचित नहीं होता, अतः प्रसिद्ध मत का उल्लेख कर दिया गया है । यहाँ आपरमाण्वन्त मंग मानने वाले

परमाणु-पाकवादी प्राञ्च पदार्थशास्त्रियों के मत में गर्वण को पाक मानना ठीक नहीं यह बतलाया गया है। गाने हुए अन्न आदि के परिपाक स्थल में भी उन्नत व्याप्य का समन्वय अच्छी तरह होता है। क्योंकि जठरानल के ताप द्वारा जो स्नायव की गति में मुन्न यन्त्र में हृन्क के नीचे जाने की क्रिया हो जाती है, उसमें उन्न गाने हुए अन्न आदि का आपरमाण्वन्न अर्थात् दूधगुरु तक नाश होता है। फिर स्वतन्त्र ग्राह्य परमाणुओं में उन्न प्रकार के जठरानलगवर्ण में जो क्रिया होती है यही है परिपाक। उसमें उन्न में पूर्व रूप, रस, गन्ध और स्पर्श का नाश होता है और नये रूप-रस आदि का उत्पाद परमाणुओं होता है। अतः सौचित आदि में ग्राह्य यन्त्र के रूप-रस आदि में मित्र रूप-रस आदि होते हैं। पशुओं के ग्राह्य घाम-चारे आदि के रूप-रस आदि में उनके दूध आदि में अन्य रूप-रस आदि स्पष्ट पाये जाते हैं। घाम हरी रहती किन्तु दूध सफेद होता है। घाम मयुर नहीं रहती किन्तु दूध में मयुर रंग होता है।

आधुनिक नारीरत्न के अन्वेष्टा लोगों का कहना है कि ग्राह्य के प्रथम परिपाक में स्त्री-मनुष्य और पशु में दूध नहीं बन जाता एवं पुरुष-मनुष्य और पशु में शुक्र नहीं बन जाता। अर्थात् जठरानल के ताप आदि जन्य पाक में ही दूध के रूप-रस आदि हो जाते हैं। अनेक क्रमिक पाकयुक्त अन्न आदि के रस जब स्तनयन्त्र में आते हैं तब वहाँ दूध में उपलब्ध रूप-रस आदि उनमें होते हैं। इसी प्रकार अण्डकोष यंत्र में उन्न रस के आने पर उसमें शुक्र के रूप-रस-गन्ध आदि होते हैं। फलितार्थ यह कि उसमें पूर्व उन्न दोनों का पूर्व-रूप और तरह का ही रहता है। इस पक्ष में स्तन तथा अण्डकोष में आने पर एक और पाक मानना होगा, जिसमें उपलब्ध होने वाले रूप रस आदि उनमें बन सकेंगे।

यहाँ यह भी एक ध्यान रखने की बात है कि पाक में रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चारों बदलते हैं यह बात सही है। परन्तु चारों युगपत् एक ही पाक से नहीं बदलते, अलग-अलग पाकों में अलग रूप-रस आदि होते हैं। क्योंकि फलों के पाक स्थल में यह स्पष्ट देखा जाता है कि पाक से रूप तो बदल गया किन्तु रस अभी पहला ही है। कभी इसके ठीक विपरीत यह देखा जाता है कि रस तो बदल गया किन्तु रूप ज्यों का त्यों ही है। अतः प्रत्येक के लिए अनेकित पाक अलग-अलग होता है यह मानना चाहिए। जो लोग तेज के विलक्षण मर्षण को पाक मानने हैं वे लोग भी इस बात से सहमत हैं कि रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इन चारों को बदलने वाला एक पाक नहीं होता परन्तु रूप को बदलने वाला अलग, रस को बदलने वाला अलग इस प्रकार समझना चाहिए।

जिस पक्ष में तेज के मर्षण को पाक, और उसे अवयवीगत भी मानकर रूपादि



की परावृत्ति अर्थात् उत्पाद और नाश माना जाता है, उस पक्ष में परमाणु में पाकज रूप या रस आदि होने के लिए जितने क्षणों की अपेक्षा होगी, घट आदि किसी महाद्रव्य में भी पाकज रूप के लिए उतने ही क्षणों की अपेक्षा होगी। क्योंकि जैसे परमाणु के साथ अग्नि का संयोग होने पर दूसरे क्षण में उस परमाणु में पूर्ववर्ती स्थान रूप नष्ट होगा और तीसरे क्षण में नवीन लाल रूप उत्पन्न हो जायेगा, वैसे ही घट में पाकज रूप के उत्पत्तिस्थल में प्रथम क्षण में अग्नि का घट से संयोग होगा, द्वितीय क्षण में पहला स्थान रूप नष्ट होगा और अनन्तर तृतीय क्षण में उस घट में लाल रूप उत्पन्न होगा। अतः दोनों स्थलों के लिए क्षणों की अपेक्षा समान ही होगी। परन्तु क्रिया को पाक मानकर प्रथमतः परमाणु में रूपपरिवर्तन और तदनन्तर द्रव्यणुक की उत्पत्ति और फिर उसमें अपाकज अर्थात् कारण-गुण क्रम से रूप-रस आदिकी उत्पत्ति होगी। उस पक्ष में प्रत्येक असमान संह्यक परमाणुसंपेक्ष द्रव्य में पाकज रूप रस की उत्पत्ति असमान क्षणों की अपेक्षा करेगी। अर्थात् परमाणु में जैसे तीन क्षण में ही नवीन रूप होता हुआ दिखलाया गया है, द्रव्यणुक में रूप उत्पन्न होने के लिए उतने ही क्षणों से काम नहीं चलेगा। इसी प्रकार आगे भी क्षणों की अपेक्षा की विषमता जारी रहेंगी। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए—

- (१) प्रथमतः अग्नि के संयोग से कच्चे द्रव्यणुक के अवयव परमाणु में कंपन हुआ।
- (२) फिर द्रव्यणुक के अवयव कच्चे परमाणु आपस में अलग हो गये। विभक्त हो गये।
- (३) अनन्तर उन दो परमाणुओं में विद्यमान पहले संयोग का नाश होगा।
- (४) फिर कच्चा द्रव्यणुक नष्ट होगा।
- (५) बाद पञ्चम क्षण में स्थामता का नाश होगा।
- (६) अनन्तर परमाणुओं में लाल रूप उत्पन्न होगा।
- (७) फिर पूर्व द्रव्यणुक के नाशक्षण में अन्यत्र किसी से संयुक्त लाल परमाणु में अब नवीन लाल द्रव्यणुक के आरंभानुकूल क्रिया होगी।
- (८) फिर उस जुटे हुए द्रव्य से विभाग होगा।
- (९) अनन्तर आगन्तुक पूर्व संयोग का नाश होगा।
- (१०) तब दोनों लाल परमाणु जुटेंगे।
- (११) तब द्रव्यणुक द्रव्य उत्पन्न होगा।
- (१२) तब अपने कारण परमाणुओं के लाल रूप-स्वरूप कारण के बल से उस नवीन द्रव्यणुक में लाल रूप उत्पन्न होगा।

इस प्रकार कच्चे द्रव्यणुक के नाशानुकूल परमाणु-कंपन के क्षण से मिलने पर

चारहवै क्षण में, कच्चे द्व्यणुक के नाश क्षण से गिनने पर नव्वे क्षण में और नवीन द्व्यणुक की उत्पत्ति के द्वितीय क्षण में द्व्यणुक में पाकज रूप की उत्पत्ति होगी। कच्चे त्र्यणुक के नष्ट होने पर पके त्र्यणुक में रूप आदिकी उत्पत्ति के लिए पूर्व दशित द्व्यणुक-स्थलीय प्रक्रिया के लिए अशेषित क्षणों से और अधिक क्षणों की अपेक्षा होगी। क्योंकि कच्चे त्र्यणुक के नाश के लिए एक अधिक क्षण की और पके त्र्यणुक की उत्पत्ति के लिए द्व्यणुक क्रिया क्षण, विभाग क्षण, पूर्व संयोग नाश क्षण, द्व्यणुक द्वय संयोग क्षण और त्र्यणुक की उत्पत्ति का क्षण; इन पाँच क्षणों की तथा त्र्यणुक में लाल रूप की उत्पत्ति के लिए एक क्षण की; इस प्रकार अधिक सात क्षणों की अपेक्षा होगी। इसी प्रकार आगे भी अधिक क्षणों की अपेक्षा बढ़ती चलेगी। त्र्यणुक में रूपोत्पत्ति की प्रक्रिया से चतुरणुक की रूपोत्पत्ति-प्रक्रिया में भी इसी प्रकार सात क्षण और बढ़ जायेंगे। बराबर अवयवस्थलीय प्रक्रिया से अवयवविस्वलीय प्रक्रिया में मात-सान क्षण अधिक अशेषित होने जायेंगे। और किसी भी महावयवी के नाश के लिए उस अवयवी के गर्भ में पड़े हुए सारे द्व्यणुक आदि मध्यावयवियों का नाश, उत्पाद और रूपोत्पत्ति इनकी अपेक्षा होने के कारण उनके लिए अशेषित क्षणों की संख्या अत्यधिक होती जायगी। नौ क्षण से कम समय में कार्य इसलिए नहीं किये जा सकते कि कच्चे द्व्यणुक के नाशानुकूल क्रिया के रहते नवीन द्व्यणुक-आरम्भानुकूल क्रिया ही परमाणु में नहीं हो सकती। एक काल में एक द्रव्य में विरुद्ध-दिक् दो क्रियाएँ कभी नहीं हो सकती यह पहले बतलाया जा चुका है।

परन्तु एक परमाणु में पूर्व द्व्यणुक नाश के प्रति अनुकूल क्रिया और द्वितीय परमाणु में नवीन द्व्यणुक के उत्पादानुकूल क्रिया मानी जाय तो परिस्थिति के भेद से कच्चे द्व्यणुक के नाश-क्षण से पाँच, छः, सात और आठ क्षणों में भी नवीन द्व्यणुक में रूपादि की उत्पत्ति हो सकती है। यथा—

एक परमाणु में कर्म हुआ। तब दूसरे परमाणु से विभाग हुआ। इसके बाद जब कि परमाणुओं के संयोग का नाश हो रहा है उसी क्षण में दूसरे परमाणु में नवीन द्व्यणुक के आरम्भानुकूल क्रिया भी हो गयी। उसके अनन्तर कच्चे द्व्यणुक का नाश भी हुआ और देशान्तर से द्वितीय परमाणु का विभाग भी (१), अनन्तर परमाणुओं में पूर्व रसाम आदि रूप का नाश भी हुआ और देशान्तर से द्वितीय परमाणु के विद्यमान संयोग का नाश भी (२), फिर अनन्तर क्षण में परमाणुओं में लाल रूप भी पैदा हुआ और नवीन द्व्यणुक का आरम्भ संयोग भी (३), तब पक्व द्व्यणुक पैदा हुआ (४), तब उसमें रूप पैदा हुआ (५)। यदि परिस्थितिवश दूसरे परमाणु में होने वाली क्रिया और एक क्षण पीछे उत्पन्न हो, अर्थात् पूर्वसंयोग के नाशक्षण में परमा-

पञ्चान्तर में क्रिया उत्पन्न न होकर कच्चे द्व्यणुक के नाशक्षण में परमाण्वन्तर में द्व्यणुक की उत्पत्ति के अनुकूल क्रिया उत्पन्न हों, तो कच्चे द्व्यणुक के नाशक्षण से छठे क्षण में नवीन द्व्यणुक में रूप की उत्पत्ति होगी। यथा—एक परमाणु में क्रिया हुई, दूसरे परमाणु से विभाग हुआ। दोनों परमाणुओं में होने वाला संयोग नष्ट हुआ। तब द्व्यणुक का नाश हुआ और दूसरे परमाणु में क्रिया भी (१)। अनन्तर श्याम रूप का नाश हुआ और द्वितीय परमाणु का देशान्तर से विभाग भी (२), तब वाद में लाल रूप उत्पन्न हुआ और द्वितीय परमाणु के प्रदेशान्तर के साथ संयोग का नाश भी (३), तब दो लाल परमाणुओं का संयोग हुआ (४), अनन्तर द्व्यणुक उत्पन्न हुआ, (५), उसके बाद उसमें लाल रूप उत्पन्न हुआ (६)। कच्चे त्र्यणुक के नाश के अनन्तर बने हुए पके त्र्यणुक में यदि नवीन रूपोत्पत्ति के लिए अशेषित क्षणों की संख्या का विचार किया जाय तो पूर्वप्रदर्शित द्व्यणुकस्थलीय क्षणों से अधिक और सात क्षणों की अपेक्षा होगी। क्योंकि कच्चे द्व्यणुक के नाश हो जाने के अनन्तर क्षण में कच्चे त्र्यणुक का नाश होगा। अतः नाश के लिए एक अधिक क्षण की आवश्यकता होगी। और द्व्यणुक में नवीन रूप उत्पन्न हो जाने के अनन्तर ही पक्व त्र्यणुक की उत्पत्ति के अनुकूल द्व्यणुक में क्रिया उत्पन्न होगी। क्योंकि जब तक द्रव्य निर्गुण रहता है तब तक उसमें क्रिया उत्पन्न नहीं होगी। अतः पके द्व्यणुक में क्रिया का क्षण (१), विभाग-क्षण (२), पूर्व संयोग नाश क्षण (३), द्व्यणुकों के परस्पर-संयोग क्षण (४), त्र्यणुकों की उत्पत्ति का क्षण (५) और उसमें नवीन रूप उत्पत्ति का क्षण (६) —इन छः अधिक क्षणों की भी अपेक्षा होगी। मूतरां यह मानना ही होगा कि पूर्व-कथित नाश के लिए अपेक्षित एक क्षण के साथ इन छः क्षणों को मिलाकर कुल सात अधिक क्षणों की आवश्यकता त्र्यणुक में रूपोत्पत्ति के लिए होगी यह मानना ही पड़ेगा; जैसा कि पहले भी बतलाया जा चुका है।

यहाँ एक यह प्रश्न उठ खड़ा हो सकता है कि द्व्यणुक तो दो परमाणुओं के ही संयोग से उत्पन्न होता है। अतः वहाँ उक्त क्षणप्रक्रिया ठीक बँधी हुई मानी जा सकती है। परन्तु त्र्यणुक तो तीन द्व्यणुकों के संयोग से होगा, अतः अन्ततः दो द्व्यणुकों में विभिन्न क्रियाएँ अपेक्षित होंगी। ये दो क्रियाएँ यदि एक क्षण में न होकर विभिन्न दो क्षणों में होंगी तब तो क्षण की संख्या का बढ़ना नितान्त आवश्यक होगा। अतः सात ही अधिक क्षणों की अपेक्षा होगी यह बात निश्चित रूप से कैसे कही जा सकती है ?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि तीनों द्व्यणुकों में त्र्यणुकारम्भक क्रिया साथ-साथ एक ही क्षण में हो जाती है। अतः तीनों द्व्यणुकों के दोनों संयोग साथ ही

होते हैं। यतः द्व्यणुक में क्रिया के उत्पत्तिक्षण के पञ्चम क्षण में ही नियमतः त्र्यणुक उत्पन्न होगा। यह इसलिए मानना पड़ता है कि दो द्व्यणुकों में दो क्रियाएँ विभिन्न क्षणों में मानी जायेंगी तो द्व्यणुक और त्र्यणुक के बीच में एक और अवयवी द्रव्य की व्यर्थ उत्पत्ति माननी होगी। क्योंकि पहले उत्पन्न होने वाले दो द्व्यणुकों के संयोग से भी किसी द्व्यणुक और त्र्यणुक से अतिरिक्त द्रव्य का उत्पाद पहले अनिवार्य होगा। यदि यह कहा जाय कि संयोग तो द्व्यणुकों का होगा किन्तु उसे अतिरिक्त द्रव्य का आरम्भक न माना जायगा, तो यह भी कहना युक्तियुक्त नहीं होगा। क्योंकि दो परमाणुओं का संयोग द्व्यणुक द्रव्य का उत्पाद करता है, दो कपालों का संयोग घड़े का उत्पाद करता है, किन्तु दो द्व्यणुकों का संयोग द्रव्य का उत्पादक नहीं होगा; यह कहना तो प्रामाणिक नहीं हो सकता, मनमाना ही कहा जायगा। अतः द्व्यणुकों के रूप की उत्पत्ति-स्थलीय क्षणप्रक्रिया से त्र्यणुक की रूपात्पत्ति-स्थलीय क्षण-प्रक्रिया में सात क्षण का ही अन्तर पड़ेगा। इसी प्रकार आगे भी प्रत्येक अवयव द्रव्य की रूपात्पत्ति की क्षणप्रक्रिया से उसके अवयवी द्रव्य में रूपादि गुण की उत्पत्ति की प्रक्रिया में सात-सात क्षण अधिक अपेक्षित होते जायेंगे। साथ ही किसी कच्चे अन्त्य अवयवी को नष्ट कर पक्व परमाणुओं से द्व्यणुक आदि की उत्पत्ति के क्रम से नवीन निर्मित पक्व अन्त्य अवयवी में यदि पाकज रूप आदि की उत्पत्ति करनी होगी तो परमाणु और उस अन्त्य अवयवी के बीच जितने द्व्यणुक-त्र्यणुक आदि मध्य अवयवी होंगे, सब के विनाश और उत्पाद तथा उनमें पाकजरूप की उत्पत्ति, इन सब के लिए जितने क्षण अलग-अलग अपेक्षित होंगे उन सब की अपेक्षा होगी। उदाहरण द्वारा इसे यों समझना चाहिए, यथा—पहले घड़ा कच्चा था, उससे बेगवान् आग का संयोग होने पर परमाणु में क्रिया उत्पन्न होकर पूर्व उक्त प्रक्रिया से कच्चा द्व्यणुक मरा, उससे त्र्यणुक मरा। इस प्रकार आगे-आगे होने वाले मध्यावयवी मरते गये और कच्चा कपाल मरकर कच्चा घड़ा मरा। अतः इतने विनाश के लिए अपेक्षित क्षणों की अपेक्षा अवश्य होगी। इसी प्रकार पककर लाल होजाने वाले सारे परमाणुओं में क्रिया होकर पूर्व उक्त पद्धति से प्रथमतः अर्धस्य पक्व द्व्यणुक उत्पन्न होंगे। फिर उन अर्धस्य द्व्यणुकों में क्रिया उत्पन्न होकर पूर्व प्रदर्शित प्रक्रिया से पक्व द्व्यणुकों की संख्या में तृतीयांश संख्या वाले पक्व त्र्यणुक बनेंगे। इसी प्रकार पक्व चतुरणुक आदि के क्रम से अर्धात्प संख्यक पक्व अवयवी उत्पन्न होते-होते दो मात्र पक्व कपाल उत्पन्न होंगे जिन दोनों से एक पका घड़ा उत्पन्न होगा। फिर उसमें लाल रूप उत्पन्न होगा। अतः द्व्यणुक से लेकर कपाल तक की उत्पत्ति के लिए अपेक्षित सभी क्षणों की अपेक्षा पक्व घट की उत्पत्ति में होगी। साथ ही जितने अवयवी द्रव्य उत्पन्न होंगे प्रत्येक में रूप की

उत्पत्ति के लिए भी एक एक क्षण को अनेका हुआ करेगी। ऐसी परिस्थिति में एक घंटे में पाकज रूप-रस आदि की उत्पत्ति के लिए कितने क्षणों की अनेका होंगी इसका आकलन करना एक विराट व्यापार है। फिर भी कुछ हद तक पट्टेचने की चेष्टा करना बुद्धिमानों के लिए उचित है।

कुछ लोगों का कहना है कि यहाँ एक बात और ध्यान में रखने की यह है कि अभी तक जो यहाँ द्वयगुण में पाक की क्षणप्रक्रिया बतलायी गयी है वह एक ही परमाणु में पूर्व द्वयगुण-नाशानुकूल और अन्य परवर्ती द्वयगुण-उत्पादानुकूल क्रिया मान कर है। यदि एक परमाणु में द्वयगुणनाशानुकूल क्रिया और अपर परमाणु में द्वयगुण उत्पादानुकूल क्रिया होगी तो परिस्थिति की विभिन्नता के कारण उन्नत अपेक्षित नौ-दस आदि क्षणों से कम क्षणों में भी कार्य का सम्पादन हो सकता है। पूर्ववर्ती कच्चे द्वयगुण के विनाशक्षण को प्रथम क्षण मानकर आठवें, सातवें, छठे और पाँचवें क्षणों में भी नये द्वयगुण में रूप की उत्पत्ति हो सकती है। उदाहरण द्वारा इसे यों समझा जा सकता है, यथा—कच्चे द्वयगुण के अवयव एक परमाणु में द्वयगुण-नाशानुकूल क्रिया होकर विभाग, पूर्व संयोग नाश एवं द्वयगुण नाश होने पर पूर्व रूप-नाश के अव्यवहित पर क्षण में अपर परमाणु में पक्व द्वयगुण के उत्पाद के अनुकूल क्रिया की उत्पत्ति हुई। उसके पर क्षण में पूर्वविभक्त पक्व परमाणु का अपने आश्रय से विभाग हुआ, फिर उस आश्रय के साथ पूर्व-संयोग का नाश हुआ। फिर पक्व परमाणु-द्वय का संयोगस्वरूप उत्तर-देशसंयोग हुआ और उसके बाद अव्यवहित क्षण में उस पक्व द्वयगुण में नवीन रूप की उत्पत्ति हुई। इस परिस्थिति में द्वयगुण-नाश क्षण के आठवें क्षण में ही नवीन द्वयगुण की रूपोत्पत्ति हुई। क्योंकि पहले जब नौ क्षण वाली प्रक्रिया थी, तब परमाणु में रूपोत्पत्ति होने के दूसरे क्षण में नवीन द्वयगुण की उत्पत्ति के अनुकूल क्रिया होती थी। अब जब कि उससे एक क्षण पहले ही परमाण्वन्तर में द्वयगुण की उत्पत्ति के अनुकूल क्रिया हो गयी तब अन्तिम कार्य द्वयगुण में रूप की उत्पत्ति भी पहले से एक क्षण पहले हो यह स्वामादिक ही है। जैसे कोई व्यक्ति एक घंटे के रास्ते को तय करने के लिए १२ बजे चलकर एक बजे गन्तव्य स्थान पर पहुँचता है, यदि वह पूर्वसमान गति से चलने वाला व्यक्ति कभी ११ बजकर ५९ मिनट पर ही अपने स्थान से चल पड़ता है तो १२ बजकर ५९ मिनट पर ही वहाँ पहुँच जाता है। उसी प्रकार जब द्वयगुणोत्पत्ति के अनुकूल होने वाली क्रिया परमाणु में रूपोत्पत्ति-क्षण के अनन्तर उत्तर क्षण में न होकर उससे एक क्षण पहले रूपोत्पत्ति-क्षण में ही उत्पन्न हो जायगी तब द्वयगुण की उत्पत्ति भी पूर्वविक्षया एक क्षण पहले होगी। अतः उसमें रूप भी पूर्व क्रिया की अपेक्षा से एक क्षण पहले उत्पन्न

होगा। ऐसी परिस्थिति में द्वघणुक-नाशक्षण के आठवें क्षण में द्वघणुक में रूप की उत्पत्ति होगी। यहाँ ही यदि सर्वप्रथम परमाणु में होने वाले द्वघणुकनाश के प्रति अनुकूल क्रिया की उत्पत्ति के क्षण में गणना की जाय तो पूर्व द्वघणुक-नाशानुकूल परमाणुकपन क्षण से ११वें क्षण में नये द्वघणुक में नवीन रूप की उत्पत्ति होगी। क्योंकि सर्वत्र परमाणुकपन-क्षण के चतुर्थ क्षण में नियमित, पूर्व द्वघणुक का नाश होता है। सुतरा आठ क्षणों में अधिक द्वघणुक नाश के पूर्व-तीन क्षणों को जोड़ने से क्षणों की संख्या ग्यारह हो जायगी। स्पष्ट उदाहरण द्वारा इसे इस प्रकार समझा जा सकता है—

(१) कच्चे द्वघणुक के अवयव परमाणु में क्रिया हुई। (२) तब दोनों परमाणुओं का विभाग हुआ। (३) फिर पूर्व संयोग का नाश हुआ। (४) तब द्वघणुक का नाश हुआ (१)। (५) अनन्तर परमाणुओं में पूर्वरूप का नाश हुआ (२)। (६) तब परमाणुओं में नवीन रूप की उत्पत्ति हुई और दूसरे परमाणु में नवीन द्वघणुकानुकूल क्रियाशील द्वघणुकामिमुख क्रिया भी हुई (३)। (७) फिर क्रिया-जन्य विभाग उस दूसरे परमाणु में देशान्तर से हुआ (४)। (८) तब उस क्रिया-शील दूसरे परमाणु का देशान्तर के साथ विद्यमान संयोग नष्ट हुआ (५)। (९) फिर दोनों अवयव रूपसप्तम परमाणु आपस में जुटे (६)। (१०) तब नवीन द्वघणुक उत्पन्न हुआ (७)। (११) तब नवीन द्वघणुक में नवीन रूप उत्पन्न हुआ (८)। यहाँ बायीं ओर के अंकों पर दृष्टिपात करने पर यह स्पष्ट प्रतीत हो जाता है कि प्रथम परमाणुकपन-क्षण के परवर्ती ग्यारहवें क्षण में नवीन द्वघणुक में नवीन रूप की उत्पत्ति होती है और दायीं ओर की संख्याओं पर दृष्टिपात करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि कच्चे द्वघणुक के नाशक्षण से आठवें क्षण में नवीन द्वघणुक में रूपोत्पत्ति होती है। इसी प्रकार अन्य परमाणु में यदि नवीन द्वघणुकोत्पाद क्रिया, परमाणु में होने वाले नवीन रूपोत्पत्ति-क्षण के और एक क्षण पहले अर्थात् पूर्व रूपनाश क्षण में ही उत्पन्न हो जायगी, तो अक्षित क्षणसंख्या एक क्षण और कम हो जायगी। जहाँ द्वघणुकनाश के अष्टम क्षण में नवीन द्वघणुक में नवीन रूपोत्पाद होता था वहाँ अब उसके सप्तम क्षण में ही और प्रथम परमाणुकपन के क्षण से दशम क्षण में ही हो जायगा। जैसे—(१) परमाणु क्रिया, (२) परमाणु विभाग, (३) परमाणु-पूर्व संयोग नाश, (४) द्वघणुक नाश (१), (५) परमाणु-पूर्वरूप नाश और अन्य परमाणु में पूर्व परमाण्वभिमुख क्रिया (२)। (६) परमाणु में नवीन रूप की उत्पत्ति और द्वितीय परमाणु का देशान्तर विभाग (३) (७) और परमाणुओं का संयोग नाश (४), (८) परमाणुओं में परस्परसंयोग (५), (९) नवीन द्वघणुक

की उत्पत्ति (६), (१०) उगमे नवीन रूप की उत्पत्ति (७) ।

इसी प्रकार यदि नवीन द्वघणुकारम्भक क्रिया पूर्वरूप नाश-क्षण में न होकर उगमे भी एक क्षण और पहले द्वघणुक-नाश-क्षण में ही उत्पन्न हो जायगी तो अश्विगत गत्या में और एक क्षण की कमी हो जायगी । द्वघणुक-नाश-क्षण से छठे और प्राथमिक परमाणुकंपन-क्षण से नवें क्षण में ही द्वघणुक में रूपात्पाद संपन्न हो जायगा । यथा—(१) परमाणु में क्रिया । (२) दो परमाणुओं का विभाग । (३) परमाणु-पूर्व-संयोग नाम । (४) द्वघणुक नाश और परमाण्वन्तर में क्रिया (१) । (५) परमाणुओं में पूर्व रूप का नाश और अन्य परमाणु का देशान्तर से विभाग (२) । (६) परमाणु में रूपांतर की उत्पत्ति और अन्य परमाणु का देशान्तर-संयोग नाम (३) । (७) परमाणुद्वय का पुनः संयोग (४) । (८) द्वघणुकोत्पत्ति (५) । (९) द्वघणुक में रूपात्पत्ति (६) ।

इसी प्रकार द्वघणुकोत्पत्ति के अनुकूल क्रिया की उत्पत्ति यदि एक क्षण और पहले हो जाय अर्थात् परमाण्वन्तर में द्वघणुक-उत्पादानुकूल क्रिया पूर्व द्वघणुक-विनाश क्षण से भी एक क्षण पहले पूर्व-संयोग-नाश के क्षण में ही अर्थात् प्राथमिक परमाणु-कंपन क्षण के परवर्ती तृतीय क्षण में ही उत्पन्न हो जाय तो नवीन द्वघणुक में नवीन रूप-उत्पाद के लिए द्वघणुकनाश-क्षण से पाँच ही परवर्ती क्षणों की अपेक्षा होगी । अर्थात् प्राथमिक परमाणुकंपन-क्षण से अष्टम और द्वघणुकनाश-क्षण से पंचम क्षण में ही नवीन द्वघणुक में नवीन रूपात्पाद हो जायगा । जैसे—

(१) एक परमाणु में क्रिया । (२) विभाग । (३) पूर्व संयोग नाश और परमाण्वन्तर में क्रिया । (४) द्वघणुकनाश और अन्य परमाणु का देशान्तर से विभाग (१) । (५) परमाणु में पूर्व रूप नाश और देशान्तरीय परमाणु-पूर्वसंयोग नाश (२) । (६) परमाणु में नवीन रूपात्पत्ति और परमाणुद्वय का पुनः संयोग (३) । (७) द्वघणुक की उत्पत्ति (४) । (८) उसमें नवीन रूप की उत्पत्ति (५) ।

इससे अधिक क्षण-लाघव इसलिए नहीं किया जा सकता कि परमाण्वन्तर में होने वाले कर्म की आरम्भक होने के कारण अपर परमाण्वभिमुख मानना होगा । और जब तक दो परमाणुओं के पूर्व संयोग का नाश नहीं हो रहा है तब तक दोनों समुक्त ही हैं । तब तक परमाण्वन्तर में होने वाली क्रिया पूर्व परमाण्वभिमुख कैसे हो सकती है? अतः अगत्या पूर्वसंयोगनाश क्षण से पहले वह नहीं मानी जा सकती और विभाग-क्षण से पूर्व एक परमाणुगत क्रिया के उत्पत्तिक्षण में परमाण्वन्तर में क्रिया की उत्पत्ति मानने पर भी क्षण-लाघव में कोई उपकार प्राप्त नहीं हो सकता ।

वस्तुतः विचार करने पर यह उचित नहीं प्रतीत होता कि परमाण्वन्तर में नवीन

द्वयगुण के आरंभानुकूल क्रिया की उत्पत्ति मानकर, क्षण-लाघव युक्त उक्त पाँच, छः, सात और आठ क्षण वाली क्षणप्रक्रिया मानी जाय। क्योंकि प्रदर्शित लाघवयुक्त चार प्रक्रियाओं के अन्दर सर्वाधिक क्षणसापेक्ष आठ क्षण वाली प्रक्रिया में भी परमाणु-रूपोत्पत्ति क्षण में परमाण्वन्तर में द्रव्यारम्भानुकूल क्रिया माननी पड़ती है जो कि अनुभवविरुद्ध है। निर्गुण द्रव्य में क्रिया नहीं उत्पन्न होती है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। जब कि रूप की उत्पत्ति हो रही है उस क्षण में द्रव्य को सगुण नहीं कहा जा सकता। यतः उसमें द्रव्यारम्भानुकूल क्रिया उत्पन्न हो सकेगी। सुतरा पूर्व रूप-नाश क्षण में भी परमाण्वन्तर में नवीन द्वयगुणकारमानुकूल कणन नहीं माना जा सकता। यह तो कहा नहीं जा सकता कि परमाण्वन्तर में रूप की उत्पत्ति पहले हो गयी थी। क्योंकि कच्चे द्वयगुण के दोनों ही परमाणु एक से होये। पाक स्थल में आ-परमाण्वन्त मंग मानने वाले यह तो कह नहीं सकते कि कच्चे द्वयगुण का अवयवमूल एक परमाणु अपक्व था और दूसरा पक्व। सुतरा यह नहीं कहा जा सकता कि इससे पहले ही वह परमाण्वन्तर जो कि कच्चे द्वयगुण का एक अपक्व अवयव था वह पहले ही सगुण हो गया था। जब निर्गुणता के कारण रूपोत्पत्तिक्षण में परमाण्वन्तर में उक्त क्रिया नहीं हो सकती और उससे भी पूर्व पूर्वरूप-नाश क्षण में नवीन आरंभानुकूल क्रिया उत्पन्न होगी यह कैसे कहा जा सकता है? अतः आठ और सात क्षण वाली प्रक्रिया खण्डित हो गयी। रही पाँच और छः क्षण वाली प्रक्रिया, जहाँ यद्यपि यह नहीं कहा जा सकता कि सामान्यतः निर्गुणता के कारण उसमें क्रिया की उत्पत्ति नहीं हो सकती। क्योंकि तब तक उन पूर्ववर्ती रूप आदि को लेकर सगुणता वर्तमान ही थी। परन्तु वहाँ भी यह तो कहा हो जा सकता है कि सामान्यतः क्रिया की उत्पत्ति में जैसे सामान्यतः सगुणता, अर्थात् क्रियाश्रय द्रव्य को क्रिया की उत्पत्ति से पहले ही सगुण हो जाना अश्रेष्ठ है, उसी प्रकार क्रियाविशेष की उत्पत्ति के लिए उससे पूर्व ही उसमें गुणविशेष का लेकर होने वाली सगुणता अश्रेष्ठ होती है। पाक स्थल में अन्यथा सर्वत्र जब कि यही अव्यभिचरित रूप में देखा जाता है कि पाकविनष्ट द्वयगुण के अवयव में होने वाली क्रिया पाकोत्पन्न गुणपूर्वक ही होती है, तब पूर्वरूपवान् कच्चे परमाणु के अवयवमूल किनी परमाणु में तब तक नवीन द्वयगुणकारमक क्रिया कैसे हो सकती है, जब तक पाकज रूप को लेकर वह परमाणु सगुण नहीं जाय। अतः द्वयगुण-नाश या पूर्व संयोगनाश क्षण में नवीन द्रव्यारम्भानुकूल क्रिया की उत्पत्ति नहीं कही जा सकती। सुतरा ५ व ६ क्षण वाली प्रक्रिया भी मगत नहीं कही जा सकती।

मन की गति

किराएँ पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँचों द्रव्यों में ही होती हैं जिन्हें



मूर्त कहा जाता है। सभी प्रकार की गतियों के अन्दर मनोगति अर्थात् मन की क्रियाएँ अपना विशेष स्थान रखती हैं। क्योंकि मूलतः दम मनोगति के ही शीघ्र या शीघ्रिय में प्राणी प्रेय एवं श्रेय अर्थात् अभ्युदय और निःश्रेयस यानी मुक्ति और मोक्ष को प्राप्त करने हैं। मन क्यों माना जाता है, उगता क्या स्वरूप है? ये सारी बातें पूर्व प्रकरण में बतलायी जा चुकी हैं। उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि पूर्वचिन्तित क्रियाविशेषों के अन्दर मन में उत्क्षेपण और अपक्षेपण तथा गमन ये तीन प्रकार की क्रियाएँ हो सकती हैं। आकुचन और प्रसारण ये दो प्रकार की क्रियाएँ नियमतः सावयव द्रव्यों में ही हो सकती हैं। मन सावयव द्रव्य नहीं किन्तु निरवयव द्रव्य है यह बात भी पहले ही बतलायी जा चुकी है। गुन्ना यह मानना ही होगा कि आकुचन और प्रसारण ये दो क्रियाएँ मन में नहीं होती हैं। उत्क्षेपण और अपक्षेपण ये दो क्रियाएँ भी मन में प्रायः अति विरल होती हैं। अतः स्वभावतः मन की क्रियाएँ गमनात्मक ही हुआ करती हैं। उत्क्षेपणात्मक क्रिया मन में वहाँ ही होती है जहाँ योगी अवस्थित मन को ऊर्ध्ववर्ती किमी शरीरप्रदेश में आवद्ध करने हैं, अर्थात् उपरितन शरीर प्रदेश में इच्छापूर्वक “धारणा” करते हैं। मन को किसी भी शरीर प्रदेश में आवद्ध करना ही धारणा है। पहले यह बात स्पष्ट बतलायी जा चुकी है कि जो ऊर्ध्वदेश-मनोगतानुकूल क्रिया प्राणी को इच्छा-प्रयत्न पूर्वक होती है वही उत्क्षेपण कहलाती है। योगी उक्त स्थल में इच्छा एवं प्रयत्नपूर्वक ही किमी भी शारीरिक ऊर्ध्वस्थित प्रदेश में मन को लगाते हैं, अतः वह मन की क्रिया अवश्य उत्क्षेपण कहलायेगी। इसी प्रकार योगी जब ऊपरस्थित मन को किसी भी निम्नवर्ती शारीरिक प्रदेश में लगायेगा तो वहाँ की मनोगति अपक्षेपण कहलायेगी। उत्क्षेपण के समान अपक्षेपण क्रिया के लिए भी क्रिया-विषयक इच्छा अपेक्षित है, यह बात पहले अपक्षेपण के विचारानुसार पर स्पष्ट रूप में बतलायी जा चुकी है।

इन दो स्थलों के अतिरिक्त मन की सारी क्रियाएँ गमनरूप ही परिपोषण होंगी। मुक्ति और सुप्ति इन दो परिस्थितियों को छोड़कर जीव की अन्य ऐसी कोई भी परिस्थिति नहीं होती जब कि मन निष्क्रिय अर्थात् गमनात्मक क्रिया से रहित हो। कोई भी विवेकी यह भली भाँति समझ सकता है कि मेरा मन उक्त दो परिस्थितियों के अतिरिक्त कभी स्पन्दनहीन—निष्क्रिय नहीं होता। आज तो “मनोविज्ञान” एक स्वतंत्र शास्त्र बन गया है जिसके द्वारा मनोगति के सम्बन्ध में विशेष रूप से अध्ययन किया जाता है। जो लोग मन को भ्रम्यमान परिमाण वाला अर्थात् सावयव जन्म द्रव्य पृथ्वी जल आदि की तरह मानते हैं उनके मत में मन में आकुचन और प्रसारण क्रिया भी होती है। अनेकविधान स्थल में नाना इन्द्रियों के साथ मन को एक काल में

जुटाने के लिए ही वे लोग मन को सावयव मानते हैं। मन को सावयव मानने पर भी यदि उगमे आकुचन और प्रसारण क्रियाएँ न मानेंगे तो एक काल में अनेक विषयों के विभिन्न इन्द्रियजन्य ज्ञान की उत्पत्ति-व्यवस्था अनेकावयवान फिर भी उनके मन में न बन सकेगा। अतः वे लोग मन में आकुचन और प्रसारण भी स्पष्ट की तरह मानते हैं। परन्तु सिद्धान्तः यहाँ द्रव्य-निरूपण में यह स्पष्ट रूप में बतलाया जा रहा है कि एक काल में अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति-व्यवस्था अनेकावयवान होता नहीं। वसन्त-दश-शतक के युगान्तू मृगशिरा-ग्रह के समान अविलम्बेन क्रमिक उत्पन्न विभिन्न ज्ञानों में एवना एर एवनागता वा विग्रम माना होता है। अतः मन निरवयव और परमाणु-परिमाण है। मूतरा उगमे आकुचन और प्रसारण कभी नहीं हो सकता।

विचार करने पर बौद्ध विद्वानों का आत्मा रूप में या 'म' रूप से स्वीकृत "क्षणिक-विज्ञान" इस मनोगति के अनिर्वृत्त और कुछ नहीं हो पाता। उन लोगों के मन में धर्म-धर्मिभाव केवल साम्प्रतिक व्यावहारिक होने के कारण उसे क्षणिक विज्ञान (मन) कह दिया जाय या मनोगति कह दिया जाय, सब गद्दी निकलेगा। "विज्ञायते अनेन इति विज्ञानम्" अर्थात् जिसने अपना आकारमूल विषय विषयीकृत अर्थात् प्रमाणित हो उसका नाम होता है 'विज्ञान', इस ध्याना से यह अनायास स्पष्ट प्रतीत होता है कि मन के अतिरिक्त कोई विज्ञान पदार्थ नहीं हो सकता। विज्ञान में क्षणिकत्व उसे क्रियारूप मानने पर हो सकता है, मूतरा उसे मनोगति ही कहना होगा। यद्यपि यह मूल कुछ नहीं जैसी अवश्य है किन्तु है निःसन्देह तथ्य। सिद्धान्ततः यहाँ मन नित्य है—उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, अतः यह क्षणिक नहीं हो सकता। गति और गतिमान् दोनों एक नहीं हो सकते। क्योंकि कभी गतिविहीन होकर द्रव्य पड़े रहते हैं इत्यादि अर्थात् प्रथम भाग में स्पष्ट की जा चुकी है।

कुछ लोग मनोगति को मन का परिणमन स्वरूप मानते हैं। वे इसी मनोगति को चार भागों में विभक्त समझते हुए इसके सहारे मन के भी चार प्रकार बना डालते हैं। उनका कहना यह है कि (१) संशय, (२) निश्चय, (३) गर्व और (४) स्मरण ये चार प्रकार के आन्तर कार्य अर्थात् परिणाम अनुभवसिद्ध हैं, अतः उक्त कार्यभेद-प्रयुक्त इनके कारण में भी अर्थात् परिणामी में भी तदनुरूप भेद होना चाहिए। अतः (१) मन, (२) बुद्धि, (३) अहंकार और (४) चित्त ये चार प्रकार के आन्तर कारण हैं। परन्तु सिद्धान्ततः उक्त संशय आदि मन आदि के परिणाम नहीं, अपितु एक ही मन की विभिन्न स्पन्दनात्मक गति से आत्मा में उत्पन्न होने वाले कार्य हैं। परिणामस्वरूप नहीं। कार्य के भेद से यदि मन को बाँटा जाय तो उसके प्रभेद चार ही क्यों असंख्य होंगे। क्योंकि वह स्वसम्पृक्त विभिन्न इन्द्रियों के सहारे अमंख्य

विभिन्न विषयक प्रत्यक्ष एवं स्वतंत्रतया अंगरूप गुण-द्वारा आदि का प्रत्यक्ष, अमंश्य अनुमिति, उपमिति, शाब्दबोध आदि कार्यों का उत्पादन करता है। अतः कार्यभेद से विभक्त करने पर विभक्तों की संख्या चार मात्र नहीं रखी जा सकती। जातीयता के आधार पर कार्यों का वर्गीकरण करने पर भी संख्या चार से कहीं अधिक हो जायगी। अतः मन एक ही प्रकार का होता है और उसकी गति को एकही मर्णांगति शब्द में कह सकते हैं। इसका कार्य आत्मा में ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, धर्म-अधर्म और भावना नामक गुणों को उत्पन्न करना है। ज्ञान, इच्छा आदि गुण एवं उनकी उत्पत्ति के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन गुण-निरूपण में किया जा चुका है।

कुछ मन-परिणामवादी लोग मन को व्यापकमानने के कारण उसमें स्पन्दनात्मक गति नहीं मानते, क्योंकि ऐसी गति नियमतः अव्यापक द्रव्य में ही हो सकती है। यही कारण है कि आत्मा, आकाश आदि व्यापक द्रव्यों में क्रिया नहीं हो पाती, सुतरां व्यापक मन में भी क्रिया कैसे होगी। परन्तु मन तत्त्वतः व्यापक नहीं यह बात अनेक बार बतलायी जा चुकी है, अतः मन में स्पन्दनात्मक गति अबाध रूप से हो सकती है। यहाँ यह एक प्रश्न उठ खड़ा होता है कि योगियों के कायब्यूह स्थल में एक काल में ही बहुसंख्यक विभिन्न शरीरों में विभिन्न प्रकार का उपभोग कैसे बन मकेगा? यह तो कहा नहीं जा सकता कि कायब्यूह की चर्चा योगियों की प्रशंसा मात्र के लिए है। तत्त्वतः कायब्यूह अर्थात् योगिक साधना के बल से युगपत् विभिन्न प्रकार के भोग के लिए विभिन्न शरीरों का निर्माण और उनके सहारे एकदा ही विभिन्न प्रकार के सुख और दुःखों का उपभोग होता ही नहीं। क्योंकि इस गये गुहरे जमाने में आज भी योग बल का चमत्कार देखने को मिलता है। योग ही एक ऐसी वस्तु है जहाँ पर समस्त आस्तिक और नास्तिक दर्शनों के लिए समन्वय की नींव निहित है। योग की कड़ी आलोचना करने वाले कर्ममीमांसक तथा ब्रह्ममीमांसक भी कायब्यूह आदि योगबल के कार्य का खण्डन नहीं करते। यदि यह कहा जाय कि अनेक नवीन शरीरों के साथ अनेक मन भी उपभोग होते हैं, तो वह इसलिए नहीं कहा जा सकता कि प्रथम प्रकरण में मन को नियत कहा जा चुका है। साथ ही एक आत्मा के लिए एक काल में नाना मन मानने पर प्राधान्य और अप्राधान्य का भी झगड़ा उठ खड़ा हो जायगा। अतः मन को व्यापक मानना ही पड़ेगा और व्यापक में स्पन्दनात्मक क्रिया हो नहीं सकती। सुतरां मनोगति शब्द से मन की स्पन्दनात्मक क्रिया नहीं ली जा सकती।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए—योगी अपने अलौकिक योग बल से एक दीर्घ स्वप्नसृष्टि करता है जिसमें बहु-दिनसाध्य, बहु प्रकार के भोग शीघ्र संपन्न कर लिये जाते हैं। स्वप्न में बहु-दिनसाध्य कार्य भी शीघ्र संपन्न होता देखा ही

जाता है। उस समय स्वप्नद्रष्टा अपने एक शरीर को अनेक देयता हुआ सब में भोग-भिमान करता है, अतः उसे कायव्यूह कहते हैं। अथवा योगी अपने योगबल में अति शीघ्र से शीघ्र विभिन्न शरीरों के माय अपने एक ही मन को जोड़ कर अविलम्बेन भोग गपन्न करता है। कहने का अनिप्राय यह कि अनेक भोग युगपत् नहीं होते किन्तु अविलम्बतः सम्पन्न होने वाले उन भोगों में योगपक्ष का, उक्त उत्पल-शतपत्र-भेदन म्यन्त्र के समान अभिमान अर्थात् मान माय होता है। कर्ममीमांसक लोग भी मन्त्रिहित क्रमिक क्रियाओं को सह-सम्पन्न कह दिया करने हैं, नद्वन् यहाँ भी समझना चाहिए। अतः न माना मनों की उत्पत्ति मानने की जरूरत है और न मन को व्यापक मानने की। अतः मन की गति मानने में कोई बाधा नहीं।

कुछ लोग स्वप्न-अनुभव के बल पर ही मन को मावयव मानते हैं और उसका परिणमन भी। उनका कहना है कि स्वप्न में जो वस्तुएँ देखी जाती हैं वे तो तत्त्वतः वहाँ रहती नहीं यह बात सर्ववादिसिद्ध है। यदि यह कहा जाय कि वे वस्तुएँ उसी समय उत्पन्न हो जाती हैं, तो बारण का प्रश्न उठ खड़ा हो जाता है कि किम उपादान में वे वहाँ तुरन्त बन जाती हैं? व्यावहारिक द्रव्यवस्तुएँ अपने मजातीय अवयवों के मयोग में हुआ करती हैं जिनका जुटना वहाँ अति अममून रहता है। ऐसी परिस्थिति में चारा एक यही रह जाता है कि द्रष्टा व्यक्ति का मन ही वहाँ विभिन्न दृश्य विषय के आकार में परिणत हो जाता है। परिणमन कभी निरवयव वस्तु का होता नहीं। अतः उन स्वाप्न विभिन्न दृश्यों के रूप में परिणामी होने वाले मन को मावयव भी मानना ही होगा। अतः मनोगति शब्द से मन का परिणमन ही कहा जाना चाहिए; स्पन्दनात्मक क्रिया नहीं।

किन्तु प्रथम गुणनिरूपण में यह बात सिद्ध की जा चुकी है कि स्वाप्न ज्ञान या तो अन्यथाख्याति स्वरूप अमात्मक ज्ञान है या स्मरणात्मक। दोनों में ही वहाँ उस समय दृश्य विषय की मत्ता अशेषित नहीं होती। अन्य ही विद्यमान या अविद्यमान पूर्वानुभूत विषय वहाँ अदृष्ट-वैभव से दृश्य रूप में उपस्थित हो जाते हैं। मूतरा स्वाप्न दृश्य वस्तुओं की उत्पत्ति के लिए कारण की चिन्ता उठती ही नहीं, जिसके निराकरण के लिए मन को परिणामी अतः मावयव माना जाय। अतः यह सिद्धान्त सर्वथा अक्षुण्ण है कि मन अति अणु है और स्पन्दनात्मक-क्रियाशील है।

नाडीतन्त्र

इदानीन्तन शरीरविवेचकों का कहना है—मस्तिष्क, सुषुम्नाकाण्ड और अन्य नाड़ियाँ, इनके द्वारा नाडीतंत्र गठित होता है। मस्तिष्क के दो प्रमेद हैं। यथा एक गुह मस्तिष्क और दूसरा लघु मस्तिष्क। दोनों ही मस्तिष्क खोपड़ी के अंदर

अग्र-पश्चात् भाग से अवस्थित है। पटु से मलद्वार तक लंबायमान मेहरांड के मध्य-वर्ती छिद्र में जो नाड़ीकोश अवस्थित है, जिससे निर्गंत नाड़ियों का जाल समग्र शरीर में व्याप्त है उसे ही कहते हैं "मुपुम्नाकाण्ड"। मुपुम्नाकाण्ड से अर्थात् नाड़ी-कोश से निर्गंत उन नाड़ियों को दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा एक (१) चैष्टिक और द्वितीय (२) सांवेदनिक। मुपुम्नाकाण्ड से उठकर बाहर की ओर जाती हुई नाड़ियाँ कहलाती हैं चैष्टिक और शरीर के विभिन्न भागों में लौटकर उन्नत मुपुम्नाकाण्ड में प्रवेश करने वाली नाड़ियाँ कहलाती हैं सांवेदनिक। इन दोनों प्रकार की नाड़ियों का जाल धर्म, पेयो, आभ्यन्तरिक यन्त्रसमूह तक में अर्थात् प्राणिदेह के प्रत्येक भाग में बिछा रहता है।

इन शरीरविवेचकों का कहना है कि इस नाडीतंत्र की तुलना अनायास आधुनिक टेलीफोन यंत्र से कर सकते हैं। टेलीफोन यंत्र के द्वारा जिस प्रकार अति अल्प समय में एक स्थान से अन्य स्थान तक संवाद का आदान-प्रदान किया जा सकता है, उसी प्रकार शरीर के किस भाग में क्या हो रहा है वह संवाद इस नाडीतंत्र के सहारे मस्तिष्क तक पहुँच जाता है। इतना ही नहीं कि सांवेदनिक नाड़ियों के द्वारा मस्तिष्क शरीर के विभागों में घटी घटनाओं को केवल समझता है; किन्तु चैष्टिक नाड़ियों के द्वारा अपेक्षित प्रतिविधान भी करता है। उदाहरण के द्वारा इसे यों अनायास समझा जा सकता है कि शरीर के किसी स्थान में यदि चीटी या मच्छर भी काटता है तो उसके प्रतिविधान के लिए हाथ तुरंत वहाँ पहुँच जाता है। क्योंकि काटने के स्थान में संलग्न सांवेदनिक नाड़ी के सहारे मस्तिष्क तक उस काटने की खबर पहुँच जाती है और चैष्टिक नाड़ी के सहारे वह मस्तिष्क तुरंत हाथ को प्रतिविधान का आदेश देकर वहाँ खबर भेज देता है।

टेलीफोन के तार कट जाने पर किंवा व्यवस्थालय की गड़बड़ी होने पर जिस प्रकार संवाद का आदान-प्रदान नहीं बन पाता है, उसी प्रकार किसी नाड़ी के कट जाने पर अथवा अकर्मण्य हो जाने पर किंवा व्यवस्थाकेन्द्र मस्तिष्क में किसी प्रकार की गड़बड़ी उपस्थित होने पर सुव्यवस्थित रूप से शारीरिक कार्यों का संचालन नहीं हो पाता।

मस्तिष्क ही नाडीतंत्र का केन्द्र है। देह की अधिकांश नाड़ियाँ मुपुम्नाकाण्ड द्वारा मस्तिष्क के साथ संयुक्त रहती हैं। किसी प्रकार से किसी भी नाड़ी का मस्तिष्क के साथ संयोग विच्छेद होने पर वह नाड़ी मस्तिष्क के अधीन नहीं रह जाती। अतः उस नाड़ी के द्वारा उस नाड़ी के देह प्रदेश का कार्य ठप हो जाता है। मुपुम्नाकाण्ड के ऊर्ध्वतम प्रदेश को मुपुम्नाक्षीर्षक कहा जाता है। इसी स्थान में हृत्पिण्ड और श्वास-प्रश्वास का केन्द्र अवस्थित रहता है। इसीलिए इस स्थान पर अकस्मात् आघात प्राप्त

होने पर तत्क्षण श्वास बन्द होकर प्राणी मर जाता है ।

सार यह कि मस्तिष्क ही इस देहराज्य का कर्त्ता राजा है । इसी के मुद्रामन मे शरीर के विभिन्न भागों में विभिन्न नियमित क्रियाएँ मुख्यस्थित रूप मे सम्पादित होती है । यह मस्तिष्क दो भागों मे विभक्त है, जैसे (१) दक्षिणार्ध और (२) वामार्ध । सारी ज्ञानेन्द्रियाँ या यों कहा जाय कि सारी ज्ञानेन्द्रिय-नाडियाँ इसी मे सम्बद्ध है । इस नाडीतांत्रिक सिद्धान्त में मन, बुद्धि, विवेक, इच्छा, प्रयत्न आदि सभी आन्तर भाव इस मस्तिष्क के विकास मात्र है । मस्तिष्क को वाद दे देने पर शरीर चालकविहीन रेलगाड़ी, स्टीमर या विमान की तरह अकर्मण्य हो जाता है । मस्तिष्क ही हम लोगों के शरीरयंत्र का चालक है । सब प्राणियों मे मनुष्य ही श्रेष्ठ है, इसका कारण भी यही है कि मनुष्यों का मस्तिष्क पूर्ण परिपुष्ट है इत्यादि, आज के नाडी-तान्त्रिकों का सिद्धान्त है । इस सिद्धान्त में क्रिया की महत्ता और अत्यधिक बढ़ जानी है । क्योंकि मस्तिष्क एवं नाडियाँ सभी भौतिक ही है, अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज और वायु स्वरूप भूतों से ही निर्मित है । अतः इनकी बदलती हुई कर्मण्यता, क्षमता क्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकती । सुतरां चेतना भी इस सिद्धान्त में क्रिया ही हो जाती है ।

परन्तु प्राच्य पदार्थशास्त्री चेतना को भौतिक धर्म नहीं मानते । अतः चेतना क्रिया नहीं है । वह एक स्थायी आत्मा का गुण है यह ज्ञान के विचार मे बतलाया जा चुका है । इस प्रकरण में “ज्ञान या ध्यान क्रिया नहीं” इस विचार के द्वारा यह सिद्ध किया जा चुका है कि चेतना क्रिया नहीं है ।

कहने का अभिप्राय यह है कि नाडीजाल एवं प्रत्येक नाडी की क्रियाएँ तथा मस्तिष्क की क्रियाएँ इन सब की मान्यता तो सर्वथा स्वीकार्य है । किन्तु यह कदापि स्वीकार्य नहीं कि मस्तिष्क ही चेतनावान् है या बुद्धिपूर्वक शारीरिक विभिन्न कार्यों का संपादक है । वह भी एक भौतिक यंत्र मात्र है, यन्त्रा नहीं ।

**नित्य-नैमित्तिक आदि रूप से क्रिया का विभाजन**

कुछ लोग क्रियाओं का (१) नित्य, (२) नैमित्तिक और (३) काम्य रूप से भी विभाजन या वर्गीकरण करते हैं । उनका कहना है कि जिनका न होना अनिष्टकर हो वे क्रियाएँ होती हैं नित्य । जैसे सहज हृद्गति, सहज नाडीगति इत्यादि । नैमित्तिक क्रियाएँ वे होती हैं जो किसी आगन्तुक निमित्तवश को जानी है, जैसे गुरु की आज्ञा से या राजा की आज्ञा से कही जाना-आना इत्यादि । काम्य वे क्रियाएँ हैं जो अपनी इच्छा से की जाती हैं, जैसे अपनी इच्छा के अनुसार खाना-

पीना इत्यादि। इन लौकिक उदाहरणों के आधार पर लौकिक क्रियाओं के समान वे लोग शास्त्रीय क्रियाओं का भी विभाजन इसी प्रकार करते हैं। जैसे वेद को शास्त्र मानने वाले अर्थात् मानकर चलने वाले "सन्ध्यावन्दन" आदि क्रियाओं को नित्य क्रिया मानते हैं। बालक की उत्पत्ति के कारण किये जाने वाले "नामकरण" आदि नैमित्तिक होते हैं। क्योंकि विधायक शास्त्र ने वच्चे के जन्मस्वरूप निमित्त प्राप्त होने पर ही "नामकरण" आदि क्रियाओं के करने का विधान रखा है। काम्य क्रियाएँ होती हैं तीर्थ-गमन आदि। क्योंकि शास्त्र में वैसी क्रिया करने का विधान वैसे ही लोगों के लिए रखा गया है जो उससे होने वाले फल को चाहते हों। यहाँ शास्त्र शब्द से वेदों का ग्रहण केवल इसीलिए किया गया है कि भारत के अधिक संख्यक लोग वेद को शास्त्र मानते हैं। जो लोग वेद को अपने लिए शास्त्र नहीं मानते हैं उनके लिए शास्त्र उसे ही विवक्षित समझना चाहिए जिसे वे अपने लिए शास्त्र अर्थात् विधि-नियम का शापक मानते हों। कोई भी और किसी भी देश का शास्त्र क्यों न हो, विचार करने पर उससे प्रतिपादित क्रियाओं का उक्त रूप में वर्गीकरण होगा ही। क्योंकि शास्त्रीय कर्मों का इस प्रकार किया जाने वाला विभाजन या वर्गीकरण लोकवाह्य कल्पना का विषय नहीं। उक्त विभाजन सर्वथा लोकसिद्ध है यह बात उदाहरण सहित अभी बतलायी गयी है।

परन्तु पदार्थदृष्टि से विचार करने पर क्रिया का यह विभाजन स्वाभाविक नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि यदि यह विभाजन माना जाय तो इस विभाजन के पहले क्रियाओं को (१) काम्य और (२) अकाम्य इन दो भागों में विभक्त करना होगा। फिर अकाम्य क्रियाओं को नित्य और नैमित्तिक इन दो भागों में विभक्त करना होगा। कामना क्रिया का धर्म नहीं प्राणी का धर्म है। उसका विषय होने के कारण यदि क्रिया को काम्य कहा जायगा तो नैमित्तिक क्रियाएँ भी काम्य हो जायेंगी। क्योंकि निमित्त प्राप्त होने पर भी उस क्रिया को कोई भी व्यक्ति कामना पूर्वक अर्थात् क्रिया की इच्छा होने पर ही करेगा। ऐसी परिस्थिति में काम्य कर्मस्थल में कामना का विषय, फल को मानना होगा। अर्थात् क्रिया से होने वाले फल की इच्छा से जो क्रिया की जायगी उसे काम्य कहा जायगा। जब कि क्रिया न कामना का आश्रय होगी और विषय तक भी न होगी तब कामना के आधार पर क्रिया का विभाजन अर्थात् वर्गीकरण कैसे किया जा सकता है? अतः उक्त विभाजन को वस्तुदृष्टि के आधार पर कृत नहीं कहा जा सकता। उत्प्रेषण और अपप्रेषण को यद्यपि उद्गति और अयोगति से अलग इच्छा-स्वरूप कामना के ही आधार पर माना गया है। किन्तु कामना के आश्रय न होने पर भी कामना के विषय तो वे दोनों कम से कम होने ही हैं, अतः उन्हें इच्छा के आधार





# सामान्य-निरूपण

## सामान्य का स्वरूप

यों तो बहुत लोगों की धारणा यह है कि द्रव्य, गुण और कर्म ये तीन ही पदार्थ अर्थात् वस्तुएँ तात्त्विक हैं क्योंकि ये तीनों आ-पामर साधारण रूप से प्रतीत एवं व्यव-हृत हुआ करते हैं। प्राणियों की प्रवृत्तियाँ भी इन्हीं तीनों के अन्दर किसी के लिए होती दीख पड़ती हैं। आम-अमरुद आदि अभिप्रेत द्रव्यों के लिए लोग सचेष्ट पाये जाते हैं। अच्छे रूप, अच्छे रस, अच्छी गन्ध आदि गुण के लिए भी कामना और प्रयत्न-पूर्वक चेष्टा प्राणियों में देखी जाती है। खाना-पीना आदि क्रियाओं के लिए भी प्राणी सचेष्ट होते हैं। अतः इन तीनों का अस्तित्व अनिवार्य है। किन्तु इनसे अधिक "सामान्य" नामक कोई वस्तु है, यह अनुभव के आगे नहीं टिकता। "सामान्य" शब्द की और दृष्टिपात करने पर भी इसी बात की पुष्टि होती है। क्योंकि समानों में रहने वाला धर्म ही 'सामान्य' शब्द का अर्थ हो सकता है। तब तो अनायास कहा जा सकता है कि समानता के अतिरिक्त 'सामान्य' नाम की और कोई वस्तु नहीं है। 'समानता' और 'सादृश्य' ये दोनों शब्द पर्याय हैं। सादृश्य, अनेक में रहने वाले एक धर्म के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता। उदाहरण के द्वारा इसे इस तरह अनायास समझा जा सकता है, यथा—किसी आकर्षक मूत को चन्द्रमा के समान कहा जाय, सद्गुण कहा जाय तो पर्यवसित यही होगा कि "बहु मुख और चन्द्रमा दोनों ही सुन्दर हैं, फलतः यह दोनों समान हैं, दोनों सद्गुण हैं।" ऐसी प्रतीति एवं ऐसे वाक्य-प्रयोग के आधार पर वाध्य होकर यही कहना पड़ता है कि वहाँ "सामान्य" कहें या समानता कहें या सादृश्य कहें, बहु मुख और चन्द्रमा इन दोनों में रहने वाले सौन्दर्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। सौन्दर्य का विश्लेषण करने पर वहाँ उसे विलक्षण रूप, विलक्षण स्पर्श आदि गुणों के अतिरिक्त और कुछ नहीं कहा जा सकता। फलतः वहाँ का सामान्य उक्त गुणों के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता। इसी प्रकार अन्यत्र भी समानता, सादृश्य आदि शब्दों के पर्याय 'सामान्य' शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ द्रव्य, गुण एवं क्रिया इन्हीं के अन्दर कोई हो जायगा। जहाँ दो पुण एक ही वृक्ष के

होने के कारण समान कहे जायेंगे या समझे जायेंगे, उन्का सामान्य उक्त वृत्तरूप होने के कारण 'द्रव्य' पदार्थ हो जायगा। वही यदि उन दोनों पुष्पों को वायु के झोंकों से क्रियाशील होने के कारण समान कहा जायगा, या समझा जायगा, तो वहाँ का सामान्य 'क्रिया' पदार्थ हो जायगा। ऐसी परिस्थिति में 'सामान्य' को द्रव्य, गुण और कर्म से पृथक् कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं मानना चाहिए।

परन्तु यह उन लोगों की धारणा उचित नहीं है। क्योंकि इस धारणा के मूल में गलती यह है कि ऐसी धारणा वाले व्यक्ति "सामान्य" शब्द को ब्राह्मण्य, साधारण्य, सामानाधिकरण्य आदि शब्दों के समान योगिक समझते हैं। परन्तु दस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। यहाँ का "सामान्य" शब्द योगिक नहीं है अपितु योगरूढ है। योगरूढ शब्द का परिचय गुण-प्रकरण में दिया जा चुका है। तदनुसार यह सामान्य शब्द केवल अवयवशक्तिस्वरूप योग के सहारे अनेक आश्रयों में रहने वाले द्रव्य, गुण, कर्म, विशेष, समवाय या अमाव को नहीं समझा सकता, किन्तु उक्त योग और समुदायशक्ति-स्वरूप रूढ़ि दोनों के सहारे उक्त छ पदार्थों से भिन्न एवं अनेक धर्मों में 'समवाय' नामक सम्बन्ध से रहने वाली नित्य वस्तु को समझाता है। अतः द्रव्य, गुण, कर्म आदि भले ही सादृश्य वन सकें किन्तु 'सामान्य' होने के अधिकारी नहीं हो पाते। यदि उक्त छ पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थ में "सामान्य" शब्द को केवल रूढ़ि मानी जाय तो "सामान्य" शब्द को रूढ़ मानकर भी काम चल सकता है। अथवा अनेक आश्रयों में "समवाय" नामक सम्बन्ध से रहने वाली नित्य वस्तु में, पाणिनि के 'ई' 'ऊ' आदि में नदी आदि की तरह, परिभाषा मान ली जाय तो उक्त "सामान्य" शब्द को पारिभाषिक मानकर भी काम चल सकता है। आपत्ति केवल योगिक मानने में है, जिसका दिग्दर्शन ऊपर प्राप्त हो चुका है।

उक्त प्रकार के सामान्य का परिचय यदि किसी उदाहरण के द्वारा प्राप्त करना हो तो वह किसी एक सामान्य को लेकर अनायास प्राप्त किया जा सकता है। यथा "पुष्पत्व", जो कि विविध प्रकार के फूलों में रहने वाला एक धर्म है, उसमें हम अनायास उक्त 'सामान्य' का स्वरूप देख सकते हैं। क्योंकि वह केवल किसी एक ही पुष्प व्यक्ति में नहीं रहता किन्तु असंख्य फूलों में समवाय नामक सम्बन्ध से रहता है, एवं एक-एक करके पुष्प व्यक्ति के नश्वर होने पर भी 'पुष्पत्व' नश्वर नहीं अतः नित्य भी है। अतः अनेक आश्रयों में समवाय नामक संबंध से रहते हुए नित्य होने के कारण वह पुष्पत्व भली भाँति 'सामान्य' कहलाने का अधिकारी होता है। समवाय सम्बन्ध का परिचय तथा सामान्य नित्य क्यों माना जाता है; इत्यादि आगे विस्तारपूर्वक बतलाया जायगा। इसी 'पुष्पत्व' के समान

‘घटत्व’, ‘पटत्व’ आदि अमंश्य सामान्यों को भी समझना चाहिए ।

सामान्य को अतिरिक्त स्वतन्त्र पदार्थ न मानने के पक्ष में जो यह कहा गया है कि—द्रव्य, गुण और क्रिया इन तीनों के समान ‘सामान्य’, जनता के किसी उपयोग में नहीं आता है, वह भी ठीक नहीं । क्योंकि उपयोग में न आने का अर्थ क्या है ? यदि यह कहा जाय कि आदान-प्रदान आदि किसी प्रकार की क्रिया सामान्य को नहीं होती, यही उसका ‘उपयोग में न आना’ है । तो गुण और क्रिया का भी तो आदान-प्रदान नहीं किया जा सकता, उनमें भी तो किसी प्रकार की क्रिया नहीं होती । फिर वे कैसे स्वतन्त्र पदार्थ हो सकेंगे ? द्रव्यों के अन्दर भी तो पृथ्वी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँचों में ही कोई क्रिया होती है आकाश आदि व्यापक द्रव्यों में नहीं, यह बात विस्तृत रूप से पहले ही बतलायी जा चुकी है । ऐसी परिस्थिति में वे व्यापक द्रव्य भी पदार्थ नहीं हो सकेंगे । क्योंकि आदान-प्रदानादि उनका भी नहीं हो पाता । अव्यापक पृथ्वी आदि सब द्रव्य भी सब के लेने-देने में नहीं आते, फिर वे भी सब के लिए पदार्थ कैसे बन पायेंगे ? अतः जनता के उपयोग में आने का अर्थ अवश्य यही करना होगा कि जनता जिसे अष्टान्त रूप से समझती हो एवं दूसरों को समझाने के लिए जिसे बराबर किसी शब्द से कहती आती हो वह अवश्य पदार्थ होगा । सार अर्थ यह कि किसी भी वस्तु को यथार्थ रूप से समझना एवं औरों को समझाने के लिए तद्वाचक शब्द का प्रयोग करना यही है उसको अपने उपयोग में लाना । ऐसी परिस्थिति में ‘सामान्य’ को पदार्थ मानना ही होगा । क्योंकि यथार्थ ज्ञान और तद्वाचक शब्द का प्रयोग सामान्य के सम्बन्ध में भी होता ही है । प्रत्येक फूल में रूप, रस, गंध आदि गुण, पार्थिव रेणुस्वरूप उपादान, एवं अवयव-सन्निवेशस्वरूप आकृति, इनके अलग अलग होने पर भी सारी आपामर साधारण जनता “यह फूल है” इस प्रकार सभी फूलों को एक रूप से समझती है एवं वाक्य प्रयोग करती है । द्रव्यात्मक पुष्प व्यक्तियों को उक्त ज्ञान का विषय एवं प्रयुक्त ‘पुष्प’ शब्द का वाच्य अर्थ कभी नहीं माना जा सकता । क्योंकि सारी जनता जब कि प्रत्यक्षरूप से पुष्प व्यक्तियों एवं उनकी आकृतियों को असंख्य समझती है तब ‘पुष्पत्व’ सामान्य को विषय किये बिना, वह अनुगत रूप से “यह पुष्प है” इस प्रकार सारे फूलों को कैसे समझ पायेंगी ? एवं कैसे एक अनुगत पुष्प शब्द से कह सकेंगी ? अतः सारी जनता के उक्त ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग के आधार पर पुष्पत्व आदि जातियाँ अवश्य माननी होंगी । पुष्पत्व और पुष्प इन दोनों के विश्लेषण में, पार्थक्य-प्रवचन में अतिमूढ़ जनता मले ही असमर्थ हो परन्तु ‘पुष्पत्व’ से वह अपरिचित है यह नहीं कहा जा सकता । अन्यथा उक्त सार्वजनीन ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग कभी नहीं हो सकता । यह तो सभी विषयों

मे हुआ करता है कि अधिकतर लोग अनुसूयमान वस्तुओं का भी ठीक से प्रयत्न नहीं कर पाते, उन्हें वे अपने दैनंदिन प्रयोगों में नहीं ला पाते। किन्तु इसीलिए हम अनुसूयमान वस्तु की अमान्यता नहीं घोषित की जा सकती। अन्यथा, गूंगा निर्वचन नहीं कर पाता इसलिए हमें आम्बादित गुड़-माष्यं भी अमान्य होंगे बँटेगा। अतः पुष्प से अलग पुष्पत्व-सम्बन्धी शब्द-प्रयोग आपादर-साधारण न होने पर भी उसका एव उनके सम्बन्ध में होने वाले मावजनीन अनुभव का अपलाप नहीं किया जा सकता।

यदि यह कहा जाय कि पुष्पत्व आदि सामान्यको मानने में तब कोई आपत्ति नहीं है, किन्तु उसे एक स्वतन्त्र शब्दार्थ पदार्थ क्यों माना जाय ? तब इस पर यह पड़ना चाहिए कि उस पुष्पत्व आदि सामान्य को द्रव्य माना जायगा या गुण माना जायगा या कर्म, विशेष, समवाय, अभाव इनमें से कोई एक माना जायगा ? द्रव्य उसे इसलिए नहीं माना जा सकता कि द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व आदि सामान्य व्यापक द्रव्य, गुण, कर्म में भी रहते हैं किन्तु कोई द्रव्य उनमें नहीं रहता। अतः द्रव्य, गुण, कर्म के स्वभाव का उत्पन्न करने वाले सामान्य को द्रव्य, गुण या कर्म कभी नहीं कहा जा सकता। सामान्य को विशेष नामक पदार्थ इसलिए नहीं कहा जा सकता कि विशेष केवल नित्य द्रव्य में रहा करते हैं। सामान्य तब अन्य द्रव्य, गुण और कर्म इनमें भी रहता है। सामान्य को विशेष इसलिए भी नहीं कह सकते कि विशेष एक ही आश्रय में रहते हैं और सामान्य कभी एक आश्रयमात्र में नहीं रहता। इस प्रकार सामान्य और विशेष के स्वभाव में महान् अन्तर होने के कारण सामान्य को विशेष पदार्थ कभी नहीं कहा जा सकता। सामान्य को समवाय इसलिए नहीं कहा जा सकता कि समवाय किसी में किसी का हुआ करता है, किन्तु प्रकृत सामान्य किसी में किसी का नहीं हुआ करता। इसलिए भी सामान्य को समवाय नहीं कहा जा सकता कि सामान्य समवाय को सम्बन्ध बनाकर उसके सहारे अपने आश्रय में रहा करता है। कहने का अभिप्राय यह है कि सामान्य को सम्बन्ध रूप में समवाय की अपेक्षा होती है किन्तु समवाय को अपने आश्रय में रहने के लिए अन्य समवाय की अपेक्षा नहीं होती। अतः सामान्य और समवाय के स्वभावों में महान् अन्तर होने के कारण सामान्य को समवाय नहीं कहा जा सकता। अभाव के आश्रय अन्य सभी पदार्थ हुआ करते हैं किन्तु सामान्य केवल द्रव्य, गुण और कर्म इन्हीं तीन पदार्थों में रहता है। अभाव “नहीं है” इत्यादि निषेध-ज्ञान एवं निषेध-व्यवहार का विषय होने के कारण निषेधात्मक होता है। किन्तु सामान्य ठीक इसके अतिविपरीत “है” इस प्रकार के ज्ञान एवं व्यवहार का विषय होने के कारण अनिषेधात्मक भाव रूप है। सुतरां सामान्य को अभाव नहीं कहा जा सकता।

ऐसी परिस्थिति में कोई उपाय नहीं रह जाता कि सामान्य को अतिरिक्त पदार्थ न माना जाय ।

यह जो विषय में कहा गया था कि आम-अमरुद आदि के ममान जनता के उपयोग में न आने के कारण सामान्य सर्वसाधारण नहीं हो पाता, इसलिए सामान्य का अस्तित्व सन्देहास्पद है । उसके सम्बन्ध में ध्यान देने योग्य बात यह भी है कि आम-अमरुदकी तरह लेना-देना आदि क्रिया का वह आश्रय भले ही न हो किन्तु लेना देना आदि क्रिया के लिए वह अन्यत्र अवैधान्त अवश्य है । कौंई भी गाय का इच्छुक व्यक्ति किसी से गैया ही लेना चाहता है, आकृतिवृत्त मिट्टी की गैया नहीं लेता । पुष्प की इच्छा से गोदान करने वाला आदमी नकली मिट्टी को गैया दान नहीं करता किन्तु अमली गैया ही दान करता है । ऐसा क्यों होता है ? इसके उत्तर में केवल यही कहा जा सकता है कि 'गोत्व' यह सामान्य अमली गाय में ही है नकली में नहीं, इसी लिए ऐसा होता है । इस प्रकार यह अति स्पष्ट प्रतीत होता है कि लेना-देना आदि दैनन्दिन जनता के क्रियात्मक व्यवहार में भी सामान्य का बहुत बड़ा हाथ है ।

गम्भीर मायसेविचार करने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह सामान्य पदार्थ जनता के व्यवहार में अत्यधिक आया करता है । क्योंकि यह बात प्रथम प्रकरण में विस्तृत रूप से बतायी जा चुकी है कि प्राणिप्रां के जीवन-व्यवहार में अनुमान का जितना बड़ा हाथ है उतना अन्य प्रमाणां का नहीं । आगे पीछे के विषयों का अनुमान करके ही कोई किसी फल के लिए किसी उपाय के अनुष्ठान में प्रवृत्त होता है । सारा वैज्ञानिक विकास जो कि आज का सर्वश्रेष्ठ आविष्कार माना जाता है अनुमान के ऊपर ही आधारित है । कोई भी आविष्कारक वस्तुस्वभाव के अनुमान पर ही अवलम्बित होकर आगे कदम बढ़ाता है और अनुमान की सच्चाई या कच्चाई के अनुसार सफल या विफल होता है । वह अनुमान सर्वथा इस "सामान्य" पदार्थ के ऊपर ही आधारित है । पर्वत में घुआं देखकर आग का अनुमान करना सर्वविदित है । ऐसा होता क्यों है ? इस प्रश्न के उत्तर में अवश्य ही कहना होगा कि अनुमाता उस अनुमान से पूर्व रमोईधर आदि में अनेक बार यह देख चुका रहता है कि "यहाँ धूम है और आग भी, अतः घुआं और आग इन दोनों का सम्बन्ध स्वामाधिक है, औपाधिक अर्थात् अन्य-प्रयुक्त नहीं ।" इस प्रकार समझने के कारण ही वह अनुमाता फिर घुआं को देखकर यह अनुमान कर लेता है कि "यहाँ आग भी है ।"

परन्तु इतना कहने से ही उक्त संका की पूरी शान्ति नहीं हो पाती, क्योंकि दूसरा प्रश्न यह उठ खड़ा होता है कि अनुमाता ने रमोईधर के घुआं से प्रत्यक्षतः सम्बन्ध तो वहाँ की ही आग का देखा था, फिर उसने सर्वत्र घुआं से सब आगों का स्वामाधिक

सम्बन्ध कैसे समझ लिया ? और यदि सब धुओं में सब आगों का स्वाभाविक सम्बन्ध उस अनुमाता ने नहीं समझा तो अनुमानस्वरूप में केवल धुओं को ही देखने के कारण उसने आग का सम्बन्ध कैसे समझ लिया ? और यदि नहीं समझा तो धुओं को देखकर आग का अनुमान क्यों करता है ? इन माने प्रश्नों का उत्तर एकमात्र यही हो सकेगा कि रसोईघर में अनुमाता में दृष्ट धुओं में जो "धूमत्व सामान्य" रहता है एवं अग्नि में "अग्नित्व सामान्य", वही 'धूमत्व' सामान्य समझ के समी धूमों में रहता है, और वही 'अग्नित्व' सब आगों में रहता है। अनुमाता उस 'धूमत्व' सामान्य-स्वरूप केन्द्र में मारे धूम को और उस 'अग्नित्व' सामान्यस्वरूप केन्द्र में मारी आग को केन्द्रित देखता है। अब सब धुओं और सब आग इन दोनों में स्वाभाविक सम्बन्ध का निर्णय कर लेना है कि "जहाँ कोई धुआँ रहेगा वहाँ कोई आग अवश्य रहेगी।" ऐसा समझने पर आगे सब सहज हो जाता है। वह धुओं को देकर आग का अनुमान कर लेता है। 'धूमत्व', 'अग्नित्व' आदि सामान्य के न मानने पर कभी समस्या हल नहीं हो पाती। इन कुछ उदाहरणों के बाद यह अवश्य स्पष्ट हो गया होगा कि सामान्य पदार्थ माने बिना जनता को सारी अनुमानमूलक प्रवृत्तियाँ ठप हो जाती हैं।

इस सामान्य के बारे में यह भी एक ध्यान देने की बात है कि यदि सामान्य पदार्थ न माना जाय तो केवल अनुमान ज्ञान में ही बाधा नहीं पहुँचेगी, प्रत्यक्षात्मक ज्ञान में भी बाधा पड़ेगी। यह अनुभवमिद है कि प्रत्येक प्राणी किसी भी इन्द्रिय से अपेक्षित किसी भी वस्तुविशेष को देखकर तत्समजातीय मारी, विभिन्न देश एवं काल में होने वाली वस्तुओं को सदा के लिए अमदिग्ध भाव से देख लेता है, पूर्णरूपेण पहचान जाता है, जिसमें वह अपने जीवन के विभिन्न उपयोगों में उसे लाता है। यह विभिन्न दैशिक एवं विभिन्न कालिक एकजातीय समी व्यक्तियों का प्रत्यक्ष इस 'सामान्य' के सहारे ही हो सकता है, अन्यथा कभी नहीं। क्योंकि अति व्यवहृत विभिन्न देश एवं विभिन्न कालों में होने वाली उन वस्तुओं के साथ आँख का उपयोग सम्बन्ध उस प्रकार तो कभी हो नहीं सकता जिस प्रकार सामने विद्यमान व्यक्ति के साथ होता है। और असम्बद्ध वस्तु का प्रत्यक्ष किसी भी इन्द्रिय में हो नहीं सकता, अन्यथा सब वस्तुओं का सर्वदा सब इन्द्रियों में प्रत्यक्ष होने लगेगा, जैसा कि होता नहीं। अतः द्रष्टव्य विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध नितान्त अपेक्षित है, यह बात ज्ञान के प्रकरण में विस्तृत भाव से बतायी जा चुकी है। इसे उदाहरण द्वारा इस प्रकार समझा जा सकता है, यथा राम ने श्याम के आगे एक आम लाकर रख दिया, श्याम की आँख रश्मि रूप में उस आम के साथ जा जुटी। आत्मा से मन का एवं मन से शरीर का, आँख

से उस एक मात्र आम का संयोग होने के कारण श्याम को "यह आम है" ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ। इसके अनन्तर श्याम को तत्सजातीय सभी आमों को विषय करने वाला प्रत्यक्ष हुआ। यह बात अभी बतलायी जा चुकी है कि व्यवहित और विप्रकृष्ट आमों से आँख का संयोगस्वरूप साक्षात् सम्बन्ध तो सम्भव नहीं। अगत्या उस संयुक्त एक आम में रहने वाले 'आमत्व' सामान्य को, जो कि सब व्यवहित, विप्रकृष्ट आमों तक में विद्यमान है, सम्बद्ध बनाकर ही आँख सब आमों से सम्बन्ध प्राप्त करेगी। इसका फल यह होगा कि श्याम को एक आम के चाटुप प्रत्यक्ष के बाद तुरन्त अव्यवहित उत्तर क्षण में सभी भूत, भविष्यत् एवं वर्तमान आमों का प्रत्यक्ष होगा। जैसा कि सभी को हुआ करता है। अब यह स्पष्ट है कि यदि 'आमत्व' को सकल आमों में रहने वाला एक सामान्य पदार्थ न माना जाय तो अनुभवसिद्ध अव्यवहित उक्त परिस्थिति कभी नहीं बन सकेगी। कोई भी प्राणी किसी विशेष व्यक्ति के सामान्य तक पहुँचकर ही अन्य तत्सजातीय व्यक्तिविशेष तक पहुँच सकता है, इसमें कोई सन्देह नहीं। अतः दो व्यक्तिविशेषों को एक सूत्र में आवद्ध करने वाले सामान्य पदार्थ का बहिष्कार या तिरस्कार नहीं किया जा सकता।

आशा है मननशील पाठक इस विवेचन से यह भी भली भाँति समझ गये होंगे कि—उपमान प्रमाण से होनेवाली उपमिति भी तब तक नहीं बन सकती जब तक 'सामान्य' नामक पदार्थ न माना जाय। उपमान और उपमिति का विशेष रूप से परिचय ज्ञान प्रकरण में दिया जा चुका है। वहाँ यह भी स्पष्ट रूप से बतलाया जा चुका है कि "गाय के जैसा गवय पशु होता है" इस अतिदेश वाक्य को पहले से सुन रखने वाला "गवय" से अपरिचित व्यक्ति जब वन में उस परिचय (गवय) पशु से उपदेष्टा के कथन के अनुसार गाय का सादृश्य देखता है, तो "यह गवय है" ऐसी उपमिति नहीं होती, किन्तु "इस जाति के सभी पशु गवय हैं" ऐसी उपमिति होती है। अन्यथा अन्य गवय पशु अपरिचित रह जायेंगे, जो कि होता नहीं। अब यह स्पष्ट है कि सभी गवय पशुओं में यदि 'गवयत्व' सामान्य न माना जाय तो 'जाति' शब्द को लेकर "इस जाति के सभी पशु" क्या ऐसा कहा जा सकेगा?

इस सामान्य पदार्थ को न मानने पर शब्द सुनने से होने वाले शाब्दबोध में बड़ी गड़बड़ी पहुँचेगी। क्योंकि श्रूयमाण पद से पदार्थ की उपस्थिति होने पर ही शाब्दबोध होता है। इत्यादि बातें गुण-प्रकरण में अच्छी तरह बतलायी जा चुकी हैं। वह पदार्थ की उपस्थिति वाच्यतास्वरूप पदशक्ति के ज्ञान से ही होती है। पुष्प आदि पदों की शक्ति केवल पुष्प व्यक्तियों में नहीं मानी जा सकती। क्योंकि तब असंख्य फूलों में पुष्प-पदार्थक एक वाचक की असंख्य वाच्यता माननी होगी जिसमें महा-

गौरव होगा। अतः पुष्पत्व सामान्य के सहारे एकीकृत मन्त्र फूलों में पुष्प पद की एक वाच्यता माननी होगी। उम वाच्यता का ज्ञान जब श्रोता को होगा तब उस श्रुत पुष्प पद से या पुष्प पद के श्रवण से पुष्प-व-सामान्य-युक्त रूप में पुष्प का वह श्रोता स्मरण करेगा। अनन्तर पुष्पत्वयुक्त रूप में पुष्प-विशेष का शाब्दबोध उसे होगा। ममी वाक्य-प्रयोग स्थलों में शाब्दबोध की प्रक्रिया यही होगी जो कि गुण-प्रकल्पन में विस्तृत भाव से बतलायी जा चुकी है। मगर यह अनायान समता जा नकता है कि यदि पुष्पत्व आदि सामान्य नहीं माने जायें तो कैसे तत्पुनरुत्कारेण शक्ति ज्ञान या उपस्थिति किंवा शाब्दबोध हो पायेगा? जो कि अनादि काल में होना चला आ रहा है और अनन्त काल तक होता रहेगा।

यह अनुपपत्ति तो जाति और व्यक्ति दोनों में पदों की शक्ति मानने वाले लोगों की दृष्टि से बतलायी गयी है। जो लोग पुष्प आदि व्यक्तियों अर्थात् धर्मियों में पदों की शक्ति न मानते हुए पुष्पत्व आदि जानियों में ही शक्ति मानते हैं और पदों के मुनने पर पुष्पत्व आदि जातियों की ही उपस्थिति अर्थात् स्मरण मानकर लक्षणा किंवा आक्षेप अर्थात् अर्थापत्ति प्रमाण से पुष्प आदि धर्मियों का शाब्दबोध मानते हैं, उनके मत में तो और कठिनाई पड़ेगी। क्योंकि जब पुष्पत्व आदि सामान्य ही न माने जायेंगे तो पुष्प आदि पदों का वाच्य अर्थ ही उस मन में कौन हो सकेगा? पदों के श्रवण से किमका स्मरण होकर लक्षणा या आक्षेप से पुष्प आदि का शाब्दबोध हो पायेगा? इन विस्तृत विचारों से यह स्पष्ट हो जाता है कि सामान्य पदार्थ न मानने पर मारे प्रमाणों से होने वाली प्रमाणों की उत्पत्ति अस्त-व्यस्त हो जाती है। अतः सामान्य पदार्थ की मान्यता अनिवार्य है।

इनसे अतिरिक्त इस सम्बन्ध में यह भी विशेष रूप से ध्यान रखने की बात है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के सविकल्पक और निविकल्पक रूप दो प्रमेद प्रायः सभी दार्शनिक मानते हैं, जिनका परिचय गुण के प्रकरण में दिया जा चुका है। धर्मों के अंश में सामान्य आदि धर्म जब कि विशेषण रूप से भाँसने अर्थात् विषय होने हैं, तब वह प्रत्यक्ष ज्ञान सविकल्पक कहलाता है, अन्यथा निविकल्पक। जब कि पुष्प आदि का सविकल्पक ज्ञान होगा तो उसकी सविकल्पकता के लिए यह अवश्य अपेक्षित होगा कि वहाँ ज्ञान में पुष्पत्व-स्वरूप सामान्य विशेषण रूप से भाँसे। मगर यदि सामान्य पदार्थ न माना जाय तो उक्त विभाजन असंगत हो जायगा। इस प्रकार का विभाजन और सविकल्पक का उक्त स्वरूप बौद्ध विद्वान् लोग भी इसी प्रकार मानते हैं। अतः सामान्य पदार्थ मानना ही होगा।

इस सम्बन्ध में एक और बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि किसी अभाव



को समझने के लिए उसके प्रतियोगी अर्थात् विरोधी भाव-वस्तु का भी ज्ञान नितान्त अपेक्षित होता है। प्रतियोगी-भूत भाव-वस्तु का ज्ञान हुए बिना उसका अभाव कभी नहीं समझा जा सकता। ऐसा न मानने पर "यह बन्ध्या का पुत्र नहीं है" इस प्रकार अप्रसिद्ध बन्ध्यापुत्र का अभाव भी समझा जाने लगेगा, जैसा कि होता नहीं है। ऐसी परिस्थिति में जब कि कोई भी व्यक्ति भावी किसी पुष्प का वर्तमान काल में अभाव समझता है, अर्थात् वह इस प्रकार समझता है कि "वह फूल अभी नहीं है, होने वाला है", तो उक्त व्यक्ति के अनुसार उस समय में अविद्यमान और पीछे होने वाले उस पुष्पात्मक प्रतियोगी को, जिसका ज्ञान उसके अभावज्ञान के लिए होना आवश्यक है, कैसे समझा जा सकेगा? क्योंकि वह पुष्प उस समय है नहीं कि ओख से देखा जाय। जो है नहीं उससे अव्यभिचरित सम्बन्ध रखनेवाला अनुमापक कोई हेतु भी कैसे मिल सकता है कि उसे अनुमान से समझा जाय? जो अभी हुआ ही नहीं उसका साक्षात्कार तब तक किसी को भी न होने के कारण कोई भी व्यक्ति उस पुष्प के सम्बन्ध में आप्त अर्थात् यथार्थ उपदेष्टा कैसे माना जाय? जिसके कथन से उस भावी पुष्प का शाब्दबोधात्मक ज्ञान भी हो सके। और बिना प्रतियोगी को समझे अभाव को समझा नहीं जा सकता। सुतरा यही एक मात्र उपाय रह जाता है कि वह उस पुष्प का प्रागभावदर्शी व्यक्ति जिस विद्यमान पुष्प को देख रखा है उस पुष्प और जिसको भावी समझने के कारण अभी उसका अभाव समझ रहा है उस भावी पुष्प दोनों में रहने वाले 'पुष्पत्व' सामान्य का सहारा लेकर सामान्यतः पुष्पत्वेन उस भावी पुष्प का ज्ञान करे। अन्तर इस प्रकार उस भावी पुष्पात्मक प्रतियोगी का ज्ञानस्वरूप कारण प्राप्त हो जाने के कारण वह अनायास उस भावी फूल के विद्यमान अभाव को अर्थात् प्रागभाव को समझेगा। सामान्य पदार्थ न मानने पर और कोई उपाय उस भावी फूल के ज्ञान का नहीं हो पाता यह बात अभी बतलायी गयी है। अतः सामान्य नामक पदार्थ मानना ही होगा। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना होगा।

यदि यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया जाय कि आकाशकुसुम, बन्ध्यापुत्र आदि का भी अभाव तो समझा जाता ही है। यदि कोई किसी से इस प्रकार पूछे कि "बन्ध्यापुत्र है या नहीं?", "आकाशकुसुम है या नहीं?" तो इसका उत्तर क्या दिया जायगा? यही तो उत्तर दिया जायगा कि "बन्ध्यापुत्र नहीं है", "आकाशकुसुम नहीं है।" वहाँ प्रतियोगी बन्ध्यापुत्र या आकाशकुसुम अत्यन्त अप्रसिद्ध है, अतः उसका ज्ञान होना असम्भव है। फिर प्रतियोगी का ज्ञानस्वरूप कारण न होने पर उक्त अभाव का ज्ञान कैसे होगा? अतः यह नहीं कहा जा सकता कि अभाव के प्रत्यक्ष के लिए प्रतियोगी का ज्ञान आवश्यक है। फिर भावी फूल का वर्तमान में अभाव समझने के लिए उस

मावी फूल को भी वर्तमान में समझने की कोई आवश्यकता न रहेगी जिसके सम्पादनार्थ प्रदर्शित पद्धति में पुष्पत्व आदि सामान्य की जरूरत है। फिर इस युक्ति में सामान्य पदार्थ का अस्तित्व क्यों माना जाय ?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उक्त "बन्ध्यापुत्र नहीं है" अथवा "आकाश-कुसुम नहीं है" इसका विषय यह नहीं होता कि बन्ध्यापुत्र का अभाव है अथवा आकाश-कुसुम का अभाव है, किन्तु विषय यह है कि "बन्ध्या को पुत्र नहीं है" अथवा "पुत्र बन्ध्या का नहीं है।" इसी प्रकार "आकाशकुसुम नहीं है" इसका भी विषय "आकाश में फूल का अभाव है" किंवा "फूल में आकाश-सम्बन्ध का अभाव है।" अब यह नहीं कहा जा सकता कि असिद्ध होने के कारण अभाव के प्रतियोगी का ज्ञानस्वरूप कारण वहाँ कैसे सम्पन्न होगा ? क्योंकि अब अभाव का प्रतियोगी बन्ध्यापुत्र या आकाशकुसुम होगा ही नहीं, किन्तु केवल 'पुत्र' या 'बन्ध्या-सम्बन्ध' तथा 'कुसुम' किंवा 'आकाश-सम्बन्ध' मात्र होंगे। वे असिद्ध नहीं होने। क्योंकि प्रतियोगी होने वाले दूसरे व्यक्ति के पुत्र भी प्रसिद्ध ही रहते हैं। और बन्ध्या स्त्री के विद्यमान सम्बन्धी व्यक्तियों में उसका सम्बन्ध भी प्रसिद्ध ही रहता है। इसी प्रकार प्रतियोगी होनेवाले कुसुम भी प्रसिद्ध ही रहते हैं एवं शब्द आदि में आकाश-सम्बन्ध भी प्रसिद्ध ही रहता है जो कि प्रतियोगी होता है। अतः वहाँ प्रतियोगी के ज्ञान में बाधा नहीं दिखलाई जा सकती, जिससे यह कहा जा सके कि प्रतियोगी के ज्ञान का अभाव के ज्ञान के प्रति कारण नहीं माना जा सकता, जिसके उक्त प्रकार के सम्पादनार्थ सामान्य पदार्थ मानने की आवश्यकता हो। अतः प्रकृत में मावी पुष्पस्वरूप प्रतियोगी के ज्ञान के लिए सामान्य पदार्थ मानना ही होगा।

सामान्य अपोह नहीं

हीनयान के बौद्ध विद्वानों ने इस सामान्य पदार्थ की आवश्यकता को मानते हुए भी उसे स्वतंत्र पदार्थ के रूप में मानना नहीं चाहा। उनका कहना यह है कि सामान्य कोई स्वतंत्र भाव पदार्थ नहीं है किन्तु वह 'अपोह' है। अपोह का अर्थ है "अतद्ब्यावृत्ति" अर्थात् 'तद्भिन्न भेद'। उन लोगों के कहने का अभिप्राय यह है कि सभी वस्तुओं में स्वभिन्न भेद रहा करता है। जैसे पड़े में भिन्न होंगी घड़े को छोड़ कर अन्य सारी वस्तुएँ, और उन का भेद उलटकर घड़े में ही आता है। वही उलट कर आने वाला भेद घटत्व शब्द से कहा जाता है। इस प्रकार भेदात्मक अभावस्वरूप हो जाने के कारण घटत्व को अलग कोई सामान्य नामक स्वतन्त्र पदार्थ नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार पटत्व, मटत्व आदि सभी सामान्य शब्द से कहे जाने वालों को समझना चाहिए। क्योंकि घट, पट, मट आदि सभी समान रूप में अपने-अपने

रहने वाले समी से भिन्न होउे ही हैं। घट जैसे घटभिन्न पट आदि समी में अन्य है, उसी प्रकार पट भी पटभिन्न घटादि समी से अन्य है। उसी प्रकार मठ भी स्वभिन्नों से भिन्न होता है। अतः सर्वत्र इसी प्रकार समझना चाहिए। सुतरां सामान्य को न्यून एक पदार्थ होने का कोई भी स्थान नहीं मिलता।

अधिकतर प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने प्रायः इसके संशय में यहो उत्तर देकर अपना कर्तव्य पूरा किया है कि अभाव का ज्ञान निर्यय-मुक्त हुआ करता है। अर्थात् अभाव को "न", "नहीं है" आदि नकारात्मक शब्द से ही कहा जाता है, किन्तु "घटत्व है", "घटत्व है" इत्यादि ज्ञान या वाक्यों के प्रयोग-स्थल में 'न', 'नहीं है' इत्यादि रूपों में निर्यय को बिल्कुल गन्व भी नहीं पायी जाती। अतः उसे अभावात्मक नहीं माना जा सकता। सुतरां घटत्व आदि को 'स्वभिन्न भेद' कैसे कहा जा सकता है? क्योंकि भेद तो अन्योन्याभाव होने के कारण अभाव ही होता है। अतः घटत्व आदि सामान्य को 'स्वभिन्न भेद' नहीं कहा जा सकता।

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों को इस प्रतिवाद का सारांश यह होता है कि अभाव कमी निष्प्रतियोगिक रूप में अर्थात् प्रतियोगि-रहित रूप में प्रतीय नहीं होता। घटत्व आदि का ज्ञान जब होता है तब नियमतः प्रतियोगी से रहित रूप में ही हुआ करता है अतः घटत्व आदि को अभावात्मक कमी नहीं कहा जा सकता। जिसका अभाव माना जाता है वह होता है अभाव का प्रतियोगी। उससे सम्बन्धित रूप में ही अभाव का ज्ञान हुआ करता है।

यहाँ उक्त 'अरोह सामान्यवाद' को तर्क की कसीटी पर कसकर पाठकों के समक्ष रखना आवश्यक है।

वस्तुतः भावात्मक सामान्य पदार्थ माने बिना उक्त प्रकार के अरोह का स्वरूप भी नहीं खड़ा हो सकता, और यदि सामान्य को मानकर ही अरोह को खड़ा किया जाय तो उसे खड़ा करने का प्रयोजन ही नहीं रह जाता, और यदि खड़ा भी हो तो वह अपने अवलम्बभूत सामान्य पदार्थ का हनन कैसे कर सकता है? अपने ही आश्रय को कौन अपने हाथों नष्ट करता है?

उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए कि घटभिन्न भेद को ही घटत्व मानने वाले लोग "घटभिन्न" यहाँ पर 'घट' पद से किजो एक खास घट को लेंगे या समी घटों को? यदि यह कहा जाय कि हाँ हम खास घट व्यक्तिविशेष को लेंगे, तो एक घड़े से भिन्न जैसे पट, मठ आदि होंगे उसी प्रकार उस एक घड़े से भिन्न अनन्य घड़े भी होंगे। उन सब का, अर्थात् पट-मठ आदि अनन्य अवट और प्रकृत घट पद से गृहीत

उन एकमात्र घट से अतिरिक्त अमन्य घट इन सब का, भेद केवल उस एक घटे मात्र में ही आ सकेगा, सब घटों में नहीं। फल यह होगा कि यह घट-भिन्न भेद प्रत्येक घटे मात्र में रहने के कारण अलग-अलग तत्त्वं घटस्वरूप हो जाने के कारण एक-एक घटे में ही रहेगा, सभी घटों में नहीं। इस प्रकार अमन्य घटत्व मानने में काम ही क्या होगा ? अलग-अलग प्रतीति के लिए तो तत्त्वं घटस्वरूप व्यक्ति ही पर्याप्त है। साथ ही इस प्रकार अमन्य घटों में स्वरूप अमन्य घटत्व एक एक मात्र घटे में रहने के कारण 'विभेद' हो जायेंगे, सामान्य कहलाने के अधिकारी नहीं हो सकेंगे। किन्ती के सामान्य होने के लिए यह अति आवश्यक है कि वह अनेक आश्रयों में समान रूप से रहने के कारण उन आश्रयों को एक ज्ञान में युगपत् विषय बना सके। प्रदर्शित विचार के आधार पर जब कि घट-भिन्न भेदस्वरूप घटत्व एक-एक घट मात्र में रहने वाला स्थिर हुआ है तब यह कैसे अनेक में रहने के कारण उन अनेक आश्रयों को एकदा एक ज्ञान का विषय बना सकेगा ? अब यह सामान्य कहलाने का अधिकारी कमी नहीं हो सकेगा।

यदि यह कहा जाय कि 'घटभिन्न भेद' इसके अन्दर आने वाले 'घट' पद से एक ही बार सभी घटों को लगे—जो कि कमी हो चुके हैं या होने वाले हैं एवं होंगे। अतः "घटभिन्न" पद में कोई भी घट नहीं आ सकेगा किन्तु सभी घटों में अतिरिक्त होने वाली घट-भेद आदि अमन्य वस्तुएँ ही आ सकेंगी। सुतरा उन सब का भेद अनायास सभी घटों में एक बार ही आ जायगा। इस प्रकार असंख्य घटों में एक ही बार "घट-भिन्न भेद" आ जाने के कारण यह घटभिन्न भेद सकल घटसाधारण "घटत्व" सामान्य बन सकेगा।

तो यह कवन भी इसलिए सगत नहीं हो सकता कि प्रथमतः उक्त भेदस्वरूप घटत्व से अतिरिक्त स्वतंत्र "घटत्व" नामक सामान्य पदार्थ माने बिना यह बात कमी बन नहीं सकती। क्योंकि "घटभिन्न भेद" यहाँ पर तब तक एक घट पद से असंख्य सारे घटों को एक बार कैसे लिया जा सकता है जब तक कि सभी घटों में अनुगत एक घटत्व नामक सामान्य न मान लिया जाय ? एक घट पद की वाच्यतात्मक शक्ति भी तब तक उन अमन्य घटों में एक नहीं मानी जा सकती जब तक आश्रयभूत घटों की अनसंख्यता के आधार पर अमन्य होने के लिए तत्पर वाच्यता की स्वगत एकत्व के प्रभाव से एक बनाने वाला सकल घटगत एक घटत्व सामान्य न मान लिया जाय। कहने का तात्पर्य यह कि घट पद की वाच्यता के नियामक रूप में यदि सभी घटों में एक "घटत्व" सामान्य न माना जाय तो असंख्य घटों में एक घट पद की एक वाच्यता नहीं मान्य हो पायेगी। और ऐसा होने पर एक बार उक्त घट पद से सभी घट नहीं

मममे जा मरेंगे, जैसा कि समझे जाने हैं। पहले ही सकल-घटमाधारण एक घटत्व सामान्य मान लेने पर फिर उसके सहारे पर घटभिन्न भेद-स्वरूप घटत्व बनाने का कोई प्रयोजन ही नहीं रह जाता। अतः लौटकर घट में आने वाले घटभिन्न भेद को घटत्व नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार सर्वत्र घटत्व-मठत्व आदि स्थल में समझना चाहिए। मूत्रा तद्भिन्न भेद स्वरूप अपोह को सामान्य नहीं कहा जा सकता।

एक घात यहाँ ध्यान में रखने योग्य यह है कि अभाव को समझने के लिए पहले उसके प्रतियोगी को एवं अभाव के आश्रय को समझ लेना नितान्त आवश्यक होता है। यह पहले भी कहा जा चुका है। इसके अनुसार जब तक असंख्य भूत, भविष्य और धर्ममान घटों में असंख्य भूत, भविष्य और धर्ममान घटभिन्न घट-मठ आदि का सामान्य के सहारे जान न हो जाय तब तक उक्त प्रकार का अतद्व्यावृत्त्यात्मक अपोह ही नहीं बन सकता, जिसके सहारे सामान्य को अमान्यता घोषित की जा सके? सामान्य माने बिना उस भेद के आश्रयभूत असंख्य भूत एवं भविष्यत्, व्यवहित एवं विप्रकृष्ट घटों को, जो कि लौटने वाले घटभिन्न भेद के आश्रय होंगे, तथा उन असंख्य भूत, भविष्यत् और धर्ममान, व्यवहित और विप्रकृष्ट घट-मठ आदि घटभिन्नों को, जो कि लौटने वाले भेद के प्रतियोगी होंगे अलग अलग विशेष रूप से भला कौन असर्वज्ञ व्यक्ति पहले समझ पायेगा? अतः उक्त आश्रयों एवं प्रतियोगियों को एक रूप से समझने के लिए सामान्य उन्हें भी मान ही लेना होगा जो कि घटत्व को घटभिन्न-भेद-स्वरूप अपोह मानते हैं।

### व्यक्ति-समष्टि का भी सामान्य में ही पर्यवसान

सामान्य के सम्बन्ध में कुछ लोगों का कहना है कि यह व्यक्तियों के समुदाय में अतिरिक्त और कुछ नहीं है। कहने का अभिप्राय यह है कि जैसे “जनता” शब्द का अर्थ जन-समष्टि के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता, “गजता” शब्द का अर्थ हाथियों के समुदाय के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता, तद्वत् “घटता” या “घटत्व” आदि शब्दों का अर्थ भी घटसमुदाय से अतिरिक्त कोई सामान्य नामक पदार्थ नहीं होता है। असंख्य घटों के अन्दर एक-एक घट कहलाता है विशेष, और सब घटों को एक ही साथ लेने पर, उन विशेषों का समुदाय कहलाता है सामान्य। इसी प्रकार घटत्व, मठत्व आदि सभी सामान्यों की व्याख्या समझनी चाहिए।

परन्तु तर्क की कड़ीटी पर कसने पर यह कथन भौतिक नहीं पाता। क्योंकि यदि घटसमुदाय को घटत्व कहा जाय तो प्रश्न यह उपस्थित होता है कि वह “समुदाय” क्या वस्तु है। उसे समुदायी अर्थात् विशेष रूप प्रत्येक-घटात्मक तो कहा नहीं जा सकता। क्योंकि तब विशेष हो जाने के कारण वह सामान्य कहलाने का अधिकारी

नहीं बन सकेगा। यदि प्रत्येक घट ही "समुदाय" कहलाये तो "घटसमुदाय" कहे का प्रयोजन ही क्या रह जायगा? और उस समुदाय को समझाने के लिए केवल घट शब्द का प्रयोग न कर "घटत्व" शब्द का प्रयोग क्यों किया जायगा? अतः यह मानना ही होगा कि प्रत्येक घट से अलग कोई वस्तु "घटसमुदाय" शब्द में कही जाती है। यदि यह कहा जाय कि जहाँ बहुत तन्तु एकत्र हुए रहते हैं वहाँ "तन्तुसमुदाय" शब्द का प्रयोग होता है। वहाँ यह बात तो सही है कि प्रत्येक तन्तु को "तन्तुसमुदाय" नहीं कहा जा सकता, किन्तु उन तन्तुओं में विद्यमान सयोग सम्बन्ध को तो समुदाय कहा जा सकता है। इसी प्रकार 'घटसमुदाय' को भी घटों में विद्यमान पारस्परिक सम्बन्ध-स्वरूप, अनायास कहा जा सकता है? तो यह कथन भी इसलिए उचित नहीं होगा कि उक्त संपुक्त तन्तुओं के अस्तित्व स्थल में तो कयचित् 'समुदाय' को संयोग सम्बन्ध-स्वरूप मानकर काम चल सकता है, परन्तु 'घटसमुदाय' स्थल में समुदाय को किम सम्बन्ध स्वरूप मानेंगे? संयोग सम्बन्ध कहा नहीं जा सकता। क्योंकि विभिन्न कालिक, विभिन्न दैशिक, व्यवहित और विप्रकृष्ट घटों में परस्पर संयोग सम्बन्ध की सम्भावना नहीं की जा सकती। समुदाय को समवाय सम्बन्ध इसलिए नहीं कहा जा सकता कि उन घटों में अवयवावयविभावाव नहीं। अर्थात् उनके अन्दर कोई घट किसी घट का अवयवी नहीं। द्रव्यों के अन्दर उन्हीं अनेक द्रव्यों का समवाय सम्बन्ध होता है जिनमें एक अवयव और दूसरा अवयवी होता है। यथा कपाल और घट, तन्तु और पट, इनका समवाय सम्बन्ध होता है। प्रकृत में कोई घट किसी घट का अवयव नहीं। फिर कैसे वहाँ समवाय सम्बन्ध माना जाय? उक्त घटसमुदाय को "स्वरूप-सम्बन्ध" इसलिए नहीं कहा जा सकता कि प्रत्येक घट के स्वरूप में अन्तर हुआ करता है। इसी प्रकार समुदाय को कालिक सम्बन्ध भी इसलिए नहीं कहा जा सकता कि विभिन्न-कालिक घटों में कालिक सम्बन्ध नहीं हो सकता। एक घड़े में अपर घड़े का तादात्म्य भी नहीं हो सकता, अतः उक्त समुदाय को तादात्म्यस्वरूप भी नहीं कहा जा सकता। मृतरा ऐसी परिस्थिति में घड़े आदि के समुदाय को प्रदर्शित समुक्त तन्तुओं के समुदाय की तरह घटों का पारस्परिक सम्बन्ध स्वरूप नहीं कहा जा सकता। अतः 'घटसमुदाय' आदि प्रयोगस्थल में समुदाय को घटत्व नामक सामान्यस्वरूप अतिरिक्त पदार्थ मानना ही होगा।

वस्तुतः विचार करके देखा जाय तो प्रदर्शित दृष्टान्त स्थल में भी उस समुदाय को संयोगस्वरूप नहीं माना जा सकता। क्योंकि एक संयोग नियमतः दो द्रव्यों में ही हुआ करता है बहुत द्रव्यों में नहीं। तब वहाँ विद्यमान बहुत संयोगों को एक समुदाय कैसे कहा जा सकेगा। अतः वहाँ के समुदाय को बहुत्व सत्त्वारूप मानना होगा। घट-

समुदाय स्थल में समुदाय को बहुत्व संख्यारूप इसलिए नहीं कहा जा सकता कि अति विभिन्नकालीन असंख्य घटों में अपेक्षा वृद्धि उत्पन्न न हो सकने के कारण सकल-घटसाधारण बहुत्व संख्या उत्पन्न ही नहीं हो सकती। अतः घटसमुदाय को सामान्य नामक अतिरिक्त पदार्थ ही मानना होगा। 'जनता', 'गजता' आदि के प्रयोगस्थल में भी इसी प्रकार विचार के आधार पर उन शब्दों को सामान्य वाचक मानना ही होगा। अभिप्राय यह है कि वहाँ 'जनत्व', 'गजत्व' आदि सामान्य के सहारे ही अभिप्रेत बहु-संख्यक जन एवं गज को बहुजनता या गजता शब्द समझाता है ऐसा मानना चाहिए।

जहाँ विभिन्नजातीय घट-पट आदि एकत्र विद्यमान बहुसंख्यक वस्तुओं के अर्थ में समुदाय शब्द का प्रयोग होगा वहाँ यद्यपि 'समुदाय' शब्द सामान्य पदार्थ का वाचक नहीं बन सकेगा, किन्तु वहाँ प्रयुक्त समुदाय पद उन एकत्र उपस्थित बहुसंख्यक विभिन्न-जातीय घट, पट आदि-गत सामानाधिकरण्य अर्थात् "एक आश्रय में रहना" इस अर्थ को बतलाएगा।

वस्तुतः यह आशंका ही निरवकाश है, क्योंकि 'समुदाय' पद भी अधिकरण, आधेय आदि पदों के समान नियमितः ससम्बन्धिक अर्थात् साकांक्ष पद है। अतः केवल समुदाय पद का प्रयोग हो ही नहीं सकता। उन उपस्थित विभिन्नजातीय बहुसंख्यक वस्तुओं के अर्थ में घटसमुदाय, पटसमुदाय आदि शब्दों का प्रयोग भी नहीं किया जा सकता। क्योंकि उन समुदायों के सारे समुदाय केवल घटजातीय या केवल पटजातीय नहीं रहेंगे। अतः 'वस्तु' आदि किसी साधारण-शब्द के साथ ही समुदाय पद को जोड़कर "वस्तुसमुदाय" जैसे किसी शब्द का प्रयोग करना होगा। उसमें कोई अनुपपत्ति भी नहीं रहेगी। क्योंकि वहाँ समुदाय पद अनायास वस्तुत्वसामान्य को बतलाते हुए उसके द्वारा उन एकत्र स्थित विभिन्नजातीय वस्तुओं को समझा सकेगा। अतः सामान्य को समुदाय मानकर भी उसके अतिरिक्त पदार्थ मानने का खण्डन नहीं किया जा सकता।

### सामान्य और उपाधियों में अन्तर

कुछ लोग अतिरिक्त पदार्थ रूप से स्वीकृत सामान्य के असली स्वरूप को न पहचानने के कारण जहाँ भी त्वल् या तल् प्रत्यय का प्रयोग देखते हैं, अर्थात् प्रयुक्त शब्द के अन्त में 'त्व' या 'ता' लगा हुआ देखते हैं वहाँ उसे सामान्य रूप अतिरिक्त पदार्थ मान बैठते हैं। इसका आभास अनेकत्र बौद्ध विद्वानों द्वारा कृत 'कृतकत्व', 'अनित्यत्व' आदि की सामान्यता के खण्डन से अनायास प्राप्त होता है। क्योंकि प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने जो सामान्य पदार्थ का स्वरूप बतलाया है उस पर दृष्टिपात करने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि उक्त कृतकत्व, अनित्यत्व आदि धर्मों को वे सामान्य

नामक पदार्थ नहीं मानने। क्योंकि ध्वंग का सम्पत्ति है अनित्यता और प्रागन्त्य का सम्बन्ध ही मान्य है कृतकता। किन्तु घटत्व-पटत्व आदि शब्दों के समान जीव-कृतकत्व आदि शब्दों में भी अन्त में "त्व" का प्रयोग देगकर उन्हे पदार्थमान्यता देना स्वीकृत सामान्य पदार्थ समझ लिया गया है और उन्हे आशय पर नाश करने दिया गया है।

पदार्थमास्वी लोग उपाधि शब्द में उसे कहते हैं जो कि तत्त्वतः कोई पदार्थ पदार्थ नहीं, अर्थात् स्वीकृत सामान्य में अतिरिक्तद्रव्य-गुण आदि छ पदार्थों के अन्दर ही किसी न किसी में अन्तर्भूत होता है। किन्तु व्यवहार के लिए ज्ञानन निकटवर्ती किसी आशय में धर्म रूप से आहित हो अर्थात् आरोपित होता है। उदाहरण के लिए उक्त कृतकत्व, अनित्यत्व आदि को मन्त्री नाति लिया जा सकता है। क्योंकि "यह शरीर अनित्य है, कृतक है" इस तरह के, व्यवहार के लिए अर्थात् धाम्य पदार्थ के लिए शरीर आदि धर्मों में अनित्यता अर्थात् नश्यरता और उत्पन्नता आदि की वरपना कर लेते हैं। तत्त्वतः वह आशयभूत नश्यर और उत्पत्तिशील शरीर के अतिरिक्त और कोई वस्तु नहीं होती। इसका कारण यह है कि उत्पत्ति, विनाश आदि के कारण एक न होकर विभिन्न होने है, अतः सब अनित्यों में अर्थात् नश्यर वस्तुओं में उत्पन्नता-स्वरूप कृतकत्व एवं नश्यरतास्वरूप अनित्यत्व कोई अण्ड स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हो सकता। सुतरा उन्हे विभिन्न उत्पत्तिशील एवं नाशशील शरीर आदि अनुगत, धर्म-स्वरूप ही मानना पड़ता है। गोत्व आदि सामान्यों में यह बात नहीं होती। क्योंकि गोत्व आदि में मान्य नित्यता, जिसका विवेचन स्वतन्त्र रूप में किया जाने वाला है, तब तक नहीं स्थिर हो सकती जब तक इसे स्वरूप-प्रतिष्ठ अर्थात् आशयों के बिना भी रहनेवाली न मान लिया जाय, और स्वरूपप्रतिष्ठ होने पर यह अन्य किञ्चित् प्रयुक्त नहीं हो सकती, अतः सभी गौ आदि पशुओं में अनुगत होती है और उन्हीं के सहारे गाय-बैल आदि गाय बैल कहलाते हैं। अतः उसे सभी गाय आदि-स्वरूप न मानकर आशय के नियामक रूप में आशय से अतिरिक्त एवं अनुगत मानना अनिवार्य हो जाता है। कहने का सारांश यह है कि गोत्व आदि सामान्य अपने आशय को लोक-परिचित करा देते हैं। किन्तु उपाधियाँ आशयों का परिचय कहाँ से दे सकती हैं, वरन वे स्वयं आशयों से परिचित होती हैं और परिचय विवेचित होने पर वे अपने तत्तत् आशय से अतिरिक्त और कुछ नहीं ठहर पाती हैं।

कुछ सूक्ष्म भाव से विचार करने पर सामान्य और उपाधियों में यह भी एक महान् पार्थक्य पाया जाता है कि सामान्य नियमन। किसी न किसी व्याप्य-व्यापक भाव के परम्परा-भूत में आवद्ध रहते हैं। परन्तु उपाधियाँ इससे वंचित, उच्छृंखल



हुआ करती है। जैसे गोलत्व, पटत्व आदि जातिषो पशुत्व, पृथिवीत्व आदि की व्याप्य होनी है। उक्त अनित्यत्व, कृतकत्व आदि ऐसे नहीं होते हैं। इसका विशेष परिचय आगे दिया जायगा। उक्त अनित्यत्व, कृतकत्व आदि के समान पतियोगित्व, अनुयोगित्व, कारणत्व, अवच्छेदकत्व आदि को भी उपाधि समझना चाहिए।

कुछ लोग उपाधिषो के मण्ड उपाधि और अवण्ड उपाधि भेद में दो प्रकार मानते हैं। किन्तु तत्त्वतः इस विभाजन में कोई भौतिक महत्व नहीं है। लोग जहाँ निर्वचन में कठिनाई देखते हैं वहाँ अवण्ड धर्म मानकर छुटकारा लेना चाहते हैं। किन्तु इसका परिणाम यह होता है कि पदार्थसंख्या में वृद्धि के कारण उनका पदार्थ-विभाजन अस्त-व्यस्त हो नहीं छिन्न-भिन्न हो जाता है। जो भी कुछ हो, सामान्य उक्त दोनों प्रकार की उपाधिषो से अन्य है। इसका कारण यह बतलाया जा चुका है कि सामान्य स्वतः सिद्ध-सत्तावाली वस्तु है और उपाधि आश्रय की या निर्वचनघटक अन्य वस्तु-वृद्धि का अंश करके ही लब्धसत्तावाली; अतएव आगन्तुक हुआ करती है। अब सामान्य और उपाधि दोनों में महान् अन्तर है। सामान्य उपाधि की तर्ह समीपस्थ अर्थात् बुद्धिस्थ आश्रय पर अहित अर्थात् बुद्धिनिक्षिप्त नहीं होता।

**सामान्य के अर्थ में जाति आदि शब्द का प्रयोग**

सामान्य वस्तु का समझाने के लिए अनेक पदार्थशास्त्रियों ने 'जाति' शब्द का प्रचुर प्रयोग किया है। अति प्राचीन सूत्रकार अक्षपाद गौतम ने भी इस सामान्य अर्थ में जाति शब्द का सिद्धवत् प्रयोग किया है। यद्यपि जाति के परिचयार्थ उन्होंने जिस "समानभ्रमवात्मिका जातिः" इस सूत्र का प्रणयन किया है, वह कुछ भ्रामक सा प्रतीत होता है। आपाततः मालूम ऐसा होता है जैसे कि वे भी "विपाको जात्याधुर्मोगा" इस योगदर्शन-सूत्र में पाठित जाति शब्द से कहे जानेवाले जन्म का ही जाति शब्द से कह रहे हैं। परन्तु पदशक्ति के विचार के अवसर पर जो उन्होंने "व्यवस्थाकृतिजातयस्तु पदार्थ" यह सूत्र कहा है उससे भ्रम दूर हो जाता है। यह स्पष्ट प्रतीत हो जाता है कि जाति शब्द से वे गोलत्व, अश्वत्व आदि सामान्य को ही कहते हैं, जन्मभ्रमक जाति को नहीं। क्योंकि किसी भी वस्तु का प्रथम क्षण के साथ होनेवाला कालिक सम्बन्ध ही जन्म है। उसे पद का वाच्यार्थ नहीं माना जाता। कारण, शाब्दबोध में पद से प्रतिपादित होने वाली वस्तु का विषय जन्म नहीं बनता, उसका बोध नहीं होता, जिसके लिए उसमें पद की शक्तिस्वरूप वाच्यता गौतम बतलाते हैं। इसी बात की ओर दृष्टिक्षेप कर माध्यकार वात्स्यायन ने उक्त भ्रामक सूत्र की व्याख्या इस प्रकार की है कि जो समान आकारयुक्त बुद्धियों का अर्थात् जानों का प्रसव करे वह जाति है। इन व्याख्या से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि

गोत्व, घटत्व आदि सामान्य जाति शब्द से कहे जाते हैं। क्योंकि गोत्व के सहारे ही विभिन्न गोएं 'गाम्य' प्रतीत होती है और कही जाती है। उन्हीं के कारण अनन्य घड़े 'घट है' इस प्रकार प्रतीत एवं कथित होते हैं। इसलिए भी जानिको सामान्य का वाचक मानना आवश्यक है कि आगे कही जाने वाली द्रव्यत्व, सत्ता आदि जातियाँ उन आत्मा, अकाश आदि नित्य द्रव्यों में भी रहती हैं जिनका जन्म कभी नहीं होता। सामान्य और जन्म इन दोनों से अतिरिक्त "असमीचीन उत्तरवाक्य" अर्थात् स्वव्याघातक उत्तरवाक्य अर्थ में भी महर्षि गौतम ने आगे जाकर जाति शब्द का प्रयोग किया है। कुछ लोगों की धारणा है कि स्वव्याघातक उत्तर अर्थ में 'जाति' शब्द का प्रयोग महर्षि अक्षपाद की निजी परिभाषा है अतः वहाँ उनका जाति शब्द पारिभाषिक है। किन्तु वस्तु-स्थिति ऐसी नहीं है, क्योंकि बौद्ध विद्वानों ने भी स्वव्याघातक उत्तरवाक्यों को जाति शब्द से कहा है। अथवा यह हो सकता है कि महर्षि अक्षपाद की इस परिभाषा को उन लोगों ने अपना लिया हो।

गोत्व, घटत्व आदि सामान्य-वाचक और जन्मवाचक जाति शब्द के पार्यक्य को न समझने के कारण अधिकतर विद्वान् भी भटकते हुए देखे जाते हैं। आज-दिन समाज में सब से बड़ा विचार्य-प्रश्न यह पाया जाता है कि "जाति कर्मणा होती है या जन्मना?" अर्थात् ब्राह्मण क्षत्रिय आदि का विभाजन कर्म से है या जन्म से? इस प्रश्न पर सब एक विपक्ष से जोरों का तर्क उपस्थापित होता है। बड़े-बड़े मनीषी इस विचार में भाग लेते पाये जाते हैं। फिर निर्णय होने की आशा ही क्या की जा सकती है? परन्तु यदि जाति शब्द के वास्तविक अर्थ का परिचय प्राप्त कर लिया जाय तो उक्त प्रश्न ही उपस्थित नहीं हो पाता।

विशद रूप में हमें यों समझा जाय कि उक्त प्रश्न वाक्य के अन्दर आने वाले "जाति" शब्द का अर्थ यदि गोत्व, घटत्व आदि सामान्य के समान ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व जैसा सामान्य लिया जाय तो वह उक्त गोत्व घटत्व आदि के समान नियमत-स्वत-सिद्ध नित्य ही होगा। नित्य वस्तु की उत्पत्ति ही नहीं होने, फिर यह प्रश्न कैसे उठ सकेगा कि जाति अर्थात् ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व आदि नित्य सामान्य कैसे उत्पन्न होंगे? कर्म से या जन्म से? क्या कभी कितों के मन में यह प्रश्न उठता है कि गोत्व किससे उत्पन्न होता है? घटत्व किससे उत्पन्न होता है? यदि गोत्व आदि सामान्यात्मक जातियों के सम्बन्ध में ऐसा प्रश्न नहीं उत्पन्न होता है तो ब्राह्मणत्व-क्षत्रियत्व आदि का ही क्या अनुरोध है कि उनके बारे में यह प्रश्न उठाया जाता है? यदि जाति शब्द का अर्थ जन्म लिया जाय तो जाति से ब्राह्मण व. क्षत्रिय की जाति इस प्रकार समझना होगा, जिसका अर्थ होगा ब्राह्मण-जन्म, क्षत्रिय-जन्म आदि। इस पक्ष में जाति शब्द

जन्मस्वरूप हो जाती है, अतः वह जन्मना होती है या नहीं यह प्रश्न कभी नहीं किया जा सकता। क्योंकि जन्म का जन्म अप्रसिद्ध होने के कारण उसके साथ जन्म शब्द प्रयुक्त होने को आसंका नहीं की जा सकती। सुतरां यही मानना होगा कि जाति शब्द का अर्थ ठीक से न समझना ही इस प्रश्न का मूल कारण है।

यहाँ एक बात और ध्यान रखने योग्य है कि लोग सामाजिक वर्ण और सामाजिक जाति को एक समझते हैं यह भी बड़ी भूल है, क्योंकि इन दोनों का पार्यक्य विज्ञानसिद्ध है। जैसे मोना चाँदी आदि धातुएँ खानों से उत्पन्न होती हैं, वह उत्पत्ति उनकी जाति होती है। किन्तु अपेक्षित शुद्ध वर्ण उनमें जन्म काल में ही नहीं पाया जाता, पीछे सोहागा, नौसादर, फिटकरी आदि रासायनिक वस्तुओं के साथ आग पर संतापस्वरूप संस्कार प्राप्त होने पर उनमें अपेक्षित वर्ण उपलब्ध होता है। इसी प्रकार कोई प्राणी किसी भी कुल में अर्थात् साक्षात् परम्परा में एवं अवान्तर परम्परा में प्रथमतः उत्पन्न होता है, जन्म लेता है। यह जन्म ही होता है उसकी जाति, जैसे मानव जाति, पशु जाति आदि। पीछे अपेक्षित शिक्षण की परम्परा में दीक्षित होकर वह कान्तिमान् होता है, उसमें कौलिक दीप्ति आती है। परवर्ती काल में प्राप्त होने वाली यही दीप्ति होती है—'वर्ण'। सुतरां जाति व वर्ण को एक नहीं माना जा सकता। यह जन्मात्मक जाति पूर्व जीवन के सन् या असत् कर्मों से होती है और उक्त आगन्तुक 'वर्ण' वर्तमान जन्म की सत् या असत् क्रिया से होता है। इस प्रकार आपापर प्रसिद्ध सामाजिक जातिकः अर्थ जन्म समझना चाहिए "सामान्य" नहीं। पूर्व जन्म की सिद्धि प्रथम प्रकरण में की जा चुकी है।

असत् उत्तर-वाक्य अर्थ में जो महर्षि गौतम ने 'जाति' शब्द को परिभाषित किया है वह भी जन्ममूलक ही है। क्योंकि उक्त असत् उत्तरवाक्य से पूर्ववादी द्वारा कथित विषय में आपत्ति की उद्भावनात्मक सृष्टि की जाती है। सृष्टि शब्द एवं जन्म शब्द पर्यायवाची है। बीच में इस प्रकार इतना विचार उपस्थित करने का तात्पर्य यह है कि प्रस्तुत सामान्य पदार्थ का स्वरूप पाठक ठीक से पहचान सकें। कही विभिन्न अर्थों में प्रयुक्त जाति शब्द के स्थान-स्थान में कथित होने के कारण उसका स्वरूप कुछ और ही न समझ बैठें।

आचार्य शंकर ने सामान्य पदार्थ को अनेक बार आकृति शब्द से कहा है। यद्यपि 'आकृति' शब्द से प्रमुखतया किसी भी अवयवी द्रव्य के अवयवों का गठन कहा जाता है, किन्तु उक्त आचार्य ने आकृति शब्द से उसे नहीं कहा है। क्योंकि वे आकृति शब्द से कही जाने वाली वस्तु को व्यावहारिक नित्य मानते हैं। संस्थान अर्थात् अवयवों

का गठन नित्य नहीं हो सकता। सम्भव है आचार्य ने “आकृति” शब्द की योग्यता की ओर दृक्-गत करने के सामान्य को आकृति कहा है। आकृति, आकारण अर्थात् सम्बोधन, फलतः कथन जिससे हो, अर्थात् यत्प्रयुक्त हो वह है आकृति। इस व्याख्या के आधार पर सामान्य की अनायास आकृति कहा जा सकता है। क्योंकि इस व्याख्या के अनुसार प्रवृत्ति-निमित्त अर्थात् जिसके कारण कोई पक्ष अर्थ की समझाने के लिए प्रवृत्त होता है, वह अर्थगत स्वभाविक धर्म ही “आकृति” कहलाने का अधिकारी होता है। गायों में गोत्व होने के कारण ही गौ, गाय आदिपद उसे समझाने के लिए प्रवृत्त होते हैं। अतः उस प्रवृत्ति-निमित्त गोत्व को उक्त व्याख्या के अनुसार अनायास “आकृति” कहा जायगा। इस प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

### सामान्याभास

कुछ धर्म ऐसे भी हैं जो सामान्य नामक पदार्थ न होने हुए भी आपाततः सामान्य जैसे प्रतीत होते हैं। उदाहरण के लिए आकाशत्व को लिया जा सकता है। विवेकदृष्टि से उसे सामान्य मानना कठिन है। किसी को सामान्य होने के लिए उमका अनेक आश्रयों में दण्डायमान होकर रहना नितान्त आवश्यक है। किन्तु आकाशत्व वैसा नहीं है। उमका आश्रय आकाश एक ही है, अतः वह अनेक आश्रयों में रहनेवाला नहीं है। सुतरा आकाशत्व को सामान्य नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार कालत्व, दिवत्व, ईश्वरत्व, तद्व्यपक्षिण आदि को भी सामान्य नहीं माना जा सकता। अपने अनेक आश्रयों को एक रूप से समझाने के लिए ही सामान्य की मान्यता होती है। उक्त आकाशत्व, कालत्व आदि के आश्रय ही जब अनेक नहीं है तबवे किन्हे एक रूप से समझाने के कारण सामान्य बन पायेंगे। अतः ऐसे धर्मों को सामान्य न कहकर “सामान्याभास” ही कहना होगा।

इसी प्रकार सामान्य के लक्षण से आक्रान्त समनियत अनेक धर्मों के अन्दर किसी एक को ही सामान्य माना जा सकता है। अतः अन्य तत्समनियत को भी सामान्याभास समझना चाहिए। समनियत का अर्थ होता है समान आश्रयों में आश्रित। उदाहरण के लिए घटत्व, कलशत्व, कम्बुग्रीवादिरुत्व आदि को लिया जा सकता है। इनके अन्दर किसी एक को ही सामान्य समझना चाहिए, अन्य सभी को सामान्याभास समझना चाहिए। क्योंकि आश्रयों को एक रूप से समझाना-स्वरूप प्रयोजन जब कि एक किसी के ही सामान्य मानने से सम्पन्न हो जाता है तो अन्य को फिर सामान्यस्वरूप अतिरिक्त क्यों माना जाय ?

यहाँ प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि नियामक के अभाव में किसे सामान्य माना जाय और किसे सामान्याभास, यह निर्णय करना कठिन होगा। सुतरा सब को

सामान्य मानना अनिवार्य हो जायगा। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि आद्य वाचक शब्द के प्रयोगाधिक्य के आधार पर यह निर्णय करना सहज हो जायगा। ज घड़े को समझाने के लिए "घट", "घड़ा" इन शब्दों का प्रयोग अधिक होता हो घटत्व को सामान्य और अन्य को सामान्याभास मानना चाहिए और जहाँ कल शब्द का अधिकतर प्रयोग होता हो वहाँ "कलशत्व" को सामान्य और अन्य को सामान्याभास मानना चाहिए।

ऐसी परिस्थिति में यहाँ एक प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि तब यहाँ पूर्व प्रदर्शित सामान्य के स्वरूप निब्रंचन में कुछ सुधार करना आवश्यक होगा। क्योंकि— "नित्य होते हुए समवाय नामक सम्बन्ध से अनेक आश्रयों में रहनेवाले को सामान्य कहा गया है। इसके अनुसार तो प्रकृत सामान्याभास भी सामान्य कहलाने का अधिकार हो जाता है। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि कहीं कुछ सुधार कर लेना कठिनाई बात नहीं है। यह अनायास कहा जा सकता है कि "जो नित्य एवं समवाय सम्बन्ध से अनेकाश्रित होता हुआ किसी सामान्य का समनियत न हो वह कहलायेगा सामान्य। घटत्व यदि सामान्य रूप से पहले निश्चित हो गया रहेगा तो कलशत्व उसका समनियत अर्थात् समान आश्रय में रहनेवाला ही हो जायगा, "समनियत" न होने वाला नहीं हो सकेगा। अतः पश्चात् उपस्थित कलशत्व सामान्य नहीं हो सकेगा। तब कोई आपत्ति नहीं रह पायेगी।

वस्तुतः यह विचार यहाँ पर घटत्व और कलशत्व को समनियत किन्तु दो धर्म मानकर किया गया है। यदि शब्द मात्र का भेद मानकर दोनों में तत्त्वतः अमेव मान लिया जाय तो एक की सामान्याभासता का प्रश्न ही नहीं उपस्थित होता। प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने "तुल्यत्व" को सामान्यता का वाचक बतलाया है, जिससे प्रतीत होता है कि वे इस तरह के समनियत धर्मों को भिन्न मानते हैं। उसकी रक्षा के लिए ही यहाँ यह विचार करना पड़ा है।

किसी के सामान्य होने के लिए यह भी आवश्यक है कि वह किसी अन्य के साथ एकत्र कहीं रहता हुआ उस अन्य के अभाव के साथ किसी स्थान में न रहे। ऐसा न होने पर वह सामान्य न होकर सामान्याभास हो जायगा। उदाहरण के लिए भूतत्व और मूर्तत्व इन दो धर्मों को लिया जा सकता है। इन दोनों के अन्दर कोई भी सामान्य नहीं होता। क्योंकि ये दोनों ही पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों आश्रयों में एकत्र रहते हैं और आकाश में मूर्तत्व के अभाव के साथ भूतत्व रहता है तथा मन में भूतत्व के अभाव के साथ मूर्तत्व रह जाता है। पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश ये पाँच भूत कहलाते हैं तथा पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन ये कहलाते हैं मूर्त यह

चात प्रथम प्रकरण में बताया जा चुकी है। अतः भूतत्व और मूर्तत्व ये सामान्य नहीं सामान्याभास होते हैं। इसी प्रकार कृतकत्व और अनित्यत्व को भी सामान्याभास समझना चाहिए। क्योंकि कृतकत्व है उत्पन्नत्व और अनित्यत्व होता है विनाशित्व। अनादि प्रागभाव में विनाशित्व रहता है किन्तु कृतकत्व नहीं रहता, क्योंकि अनादि होने के कारण उसकी उत्पत्ति नहीं होती और सादि अनन्त प्रवृत्तिसामाव में कृतकत्व तो रहता है किन्तु अनन्त होने के कारण विनाशित्व उसमें नहीं रहता। किन्तु घट-पट आदि में कृतकत्व और अनित्यत्व दोनों ही रहते हैं। अतः भूतत्व और मूर्तत्व के समान इन्हें भी सामान्याभास समझना चाहिए। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

किन्तु यहाँ एक बात ध्यान रखने की यह है कि जहाँ ऐसी परिस्थिति होगी वहाँ यदि उक्त प्रकार के दो धर्मों के अन्दर किसी एक को सामान्यता का स्थापक कोई प्रमाण मिलेगा तो एक सामान्य होगा और अपर सामान्याभास। और जहाँ दोनों समान रहेंगे वहाँ दोनों ही सामान्याभास हो जायेंगे। उदाहरण के लिए पृथिवीत्व और शरीरत्व को लिया जा सकता है। यहाँ भी उक्त परिस्थिति होती है। क्योंकि पृथिवीत्व के बिना शरीरत्व तैजस मूर्ध-शरीर में भी रहता है, और शरीरत्व के बिना पृथिवीत्व घट आदि में, मानव-शरीर में शरीरत्व और पृथिवीत्व दोनों रहते हैं। परन्तु पृथिवीत्व सामान्याभास नहीं सामान्य ही माना जाता है। क्योंकि समस्त पार्थिववस्तुओं में गन्ध गुण की उत्पत्ति के लिए अनुगत पृथिवीत्व सामान्य के सहारे ही विभिन्न अनेक पार्थिव वस्तुओं को अनुगत रूप से उत्पादक कहा जा सकता है। अतः शरीरत्व ही केवल सामान्याभास होगा। जहाँ दोनों सामान्याभास हो जाते हैं उसका उदाहरण ऊपर दिया जा चुका है। ऐसी परिस्थिति में ही प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने साक्ष्य को सामान्यता का बाधक माना है। साक्ष्य की परिभाषा उन्होंने यही की है कि दो धर्मों का परस्पर को प्रायः छोड़कर और कहीं मिलकर भी रहना साक्ष्य है। भूतत्व और मूर्तत्व में यह बात बतलायी जा चुकी है।

कुछ लोग साक्ष्य को सामान्यता का बाधक नहीं मानते, अर्थात् उक्त परिस्थिति में भी वे लोग दोनों धर्मों को सामान्य ही मानते हैं, साक्ष्य दोष की जाति होने में बाधक नहीं मानते हैं। परन्तु यह बात उचित नहीं है। क्योंकि प्रत्येक जाति का यह स्वभाव पाया जाता है कि वह किसी व्याप्य-व्यापक परम्परा के अन्दर आवद्ध होती है। वह व्याप्य-व्यापक की परम्परा या शृङ्खला का उल्लंघन नहीं करती है। उदाहरण के लिए किसी भी सामान्य को लिया जा सकता है। जैसे सर्वप्रथम सामान्य 'सत्ता' पदार्थत्व को व्याप्य और द्रव्यत्व, गुणत्व एवं कर्मत्व इन तीनों को व्यापक होती है। उक्त द्रव्यत्व, गुणत्व और कर्मत्व "सत्ता" के व्याप्य

एवं पृथिवीत्व, रूपत्व, उत्क्षेपणत्व आदि अपने-अपने व्याप्यों के व्यापक होते हैं। परन्तु उक्त भूतत्व एवं मूर्तत्व सामान्य के स्वभाव को रक्षा नहीं कर पाते, किसी व्याप्य-व्यापक की परम्परा के अन्दर अपने को आवद्ध नहीं रखना चाहते। विनाश रूप से इसे यों समझना चाहिए, यथा—भूतत्व और मूर्तत्व को पदार्थत्व का साक्षात् व्याप्य और “सत्ता” का व्यापक नहीं माना जा सकता। अर्थात् पदार्थत्व और सत्ता इन दोनों के बीच उन्हें स्थान नहीं दिया जा सकता। क्योंकि सत्ता केवल पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश या मन इनमें ही नहीं रहती। वह नौ द्रव्य, चौबीस गुण और पाँच कर्मों में रहती है, जिसका विशेष परिचय आगे दिया जायगा। ऐसी परिस्थिति में सत्ता भूतत्व या मूर्तत्व की व्याप्य नहीं बन सकेगी। अतः सत्ता ही पदार्थत्व की साक्षात् व्याप्य बन जायगी। सुतरां भूतत्व और मूर्तत्व को सत्ता के नीचे अर्थात् उसकी व्याप्य कोटि में अपना स्थान खोजना होगा परन्तु वह भी नहीं मिल सकेगा। क्योंकि द्रव्यत्व, गुणत्व आदि भी अपने से ऊपर अर्थात् व्यापक कोटि में उन्हें नहीं रहने देंगे। क्योंकि द्रव्यत्व नौ द्रव्यों में रहने के कारण पाँच-पाँच मात्र में रहने वाले उनसे अधिक स्थान में रहने से व्यापक बन बैठेगा। अतः उन्हें द्रव्यत्व के नीचे अपना स्थान ढूँढ़ना पड़ेगा। अर्थात् उसके साक्षात् व्याप्य बनकर रहना चाहेंगे वे दोनों, परन्तु यह भी नहीं हो सकेगा, क्योंकि तब भूतत्व और मूर्तत्व इन दोनों में ही व्यापक बनने के लिए प्रतिद्वन्द्विता उपस्थित हो जायगी जिसका निपटारा कमी होने का नहीं। व्याप्य के सारे आश्रय नियमतः व्यापक के आश्रयों में अन्तर्भुक्त हुआ करते हैं। परन्तु यहाँ यह बात नहीं होती। आकाश में मूर्तत्व न होने के कारण भूतत्व के सारे आश्रय मूर्तत्व के आश्रयों में अन्तर्भुक्त नहीं हो पाते। और मन में भूतत्व नहीं होने के कारण मूर्तत्व के सारे आश्रय भूतत्व के आश्रयों में अन्तर्भुक्त नहीं हो पाते। गुणत्व और कर्मत्व की व्याप्य-व्यापक परम्परा में इनको कमी स्थान मिल ही नहीं सकता। क्योंकि जो दो कहीं कभी एक जगह रहते ही नहीं उन दोनों में व्याप्य-व्यापक-भाव की कमी सम्भावना ही नहीं रह जाती। पृथिवी आदि पञ्च भूत या पञ्च भूत गुणो होते हैं गुण नहीं, सुतरां गुणत्व और भूतत्व या मूर्तत्व सर्वथा असमानाधिकरण अर्थात् अत्यन्त विद्विष्य हो जाते हैं, जिससे व्याप्य-व्यापक भाव की आशा नहीं की जा सकती है।

उक्त प्रकार से भूतत्व और मूर्तत्व में प्रतिद्वन्द्विता न निपटने के कारण पृथिवीत्व, जलत्व आदि द्रव्यत्व के साक्षात् व्याप्य हो जाते हैं। सुतरां भूतत्व और मूर्तत्व को किसी व्याप्य-व्यापक परम्परा में स्थान नहीं मिलता है। इस प्रकार सामान्य के स्वभाव का उल्लंघन करने के कारण वे दोनों सामान्य नहीं कहे जा सकते अतः उन्हें सामान्यमास ही कहना होगा। यदि यह कहा जाय कि जैसे एक द्रव्यत्व के पृथिवीत्व,

जलत्व आदि अनेक साक्षात् व्याप्य माने जाते हैं, तद्वत् भूतत्व और मूर्तत्व को एक द्रव्यत्व के स्वतंत्र दो व्याप्य क्यों न मान लिया जाय ? परस्पर में व्याप्य-व्यापक भाव न होने पर भी एक के प्रति स्वतंत्र दो व्याप्य मानने में तो कोई बाधा नहीं प्राप्त हो सकती। किंतु यह भी इसलिए नहीं कहा जा सकता कि एक के प्रति स्वतंत्र रूप से व्याप्य होने वाले दो नियमतः असमानाधिकरण होते हैं, किसी एक जगह मिलकर रहने वाले नहीं होते। भूतत्व और मूर्तत्व में यह बात नहीं है। एक में कौन कहे पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार अधिकरणों में दोनों ही मिलकर रहते हैं, अतः वे किसी भी व्याप्य-व्यापक की परम्परा के अन्दर नहीं आ पाते। मूतरा स्वभावातिक्रमण के कारण उन्हें सामान्य-वाह्य होना ही पड़ता है। जो जिस वर्ग के स्वभाव का उल्लेख करता है वह कभी उस वर्ग के अन्दर नहीं रहता यह विज्ञानसिद्ध बात है। अतः भूतत्व और मूर्तत्व को सामान्याभास ही मानना होगा। इसी प्रकार अन्यत्र समझना चाहिए। इसी प्रकार सामान्यत्व को भी सामान्याभास समझना चाहिए, क्योंकि सामान्यत्व को सामान्य मानने का अर्थ है सामान्य पर सामान्य मानना। परन्तु ऐसा होने पर अनवस्था चल पड़ेगी। प्रथम सामान्य में माने जाने वाले नवीन सामान्य पर भी फिर तुल्ययुक्त्या तीसरा सामान्य मानना होगा और उसी प्रकार उस पर फिर चौथा, इस प्रकार जाति की संख्या की सीमा न रहेगी। संख्या की असीमता सह्य नहीं। क्योंकि परार्ध से आगे कोई संख्या नहीं होती। अतः यह मानना ही होगा कि सामान्य पर कोई अलग सामान्य नहीं रहता। ऐसी परिस्थिति में यह सुतरा प्राप्त हो जाता है कि सामान्यत्व सामान्य नहीं किन्तु सामान्याभास है।

सामान्य के समान विशेषत्व भी सामान्य नहीं हो सकता, वह भी सामान्याभास ही होगा। क्योंकि विशेषत्व को सामान्य मानने पर विशेष विशेष ही नहीं रह सकता, क्योंकि विशेष स्वतः व्यावृत्त अर्थात् अन्य से भिन्न रूप से ज्ञात होता है। स्वतः व्यावृत्त वही होगा जो कि किसी सामान्य का आश्रय नहीं होगा। यह बात पहले कही जा चुकी है कि सामान्य स्वतंत्र हुआ करते हैं, आश्रय के अर्धीन नहीं। आश्रयों को ही उनके अर्धीन होना पड़ता है, अतः अपने आश्रय के ऊपर उनका पूरा आधिपत्य हो जाता है। अतः वे अपने अस्तित्व-प्रयुक्त आश्रय को अन्य से भिन्न होने एवं ज्ञात होने देते हैं। सुतरा सामान्य रूप से स्वीकर्तव्य विशेषत्व अपने आश्रय विशेष को स्वयं व्यावृत्त अर्थात् औरों से भिन्नतया ज्ञात नहीं होने दे सकता। विशेष और उसकी स्वतः-व्यावृत्ति आदि का विशद विचार आगे किया जायगा। इस प्रकार विशेषत्व को सामान्य मानने पर विशेष विशेष ही नहीं रह सकता। फिर उसका आश्रयण कर रहनेवाला विशेषत्व भी विशेषत्व कैसे कहला सकेगा; सामान्य होता तो दूर रहा।



अतः विशेष की स्वरूप-हानि की आशंका से विशेषत्व को सामान्य नहीं माना जा सकता। सुतरां वह सामान्याभास ही होगा।

किसी के सामान्य होने के लिए यह भी आवश्यक है कि वह समवाय सम्बन्ध से अपने आश्रय में रहता हो। इसीलिए "समवायत्व" सामान्य नहीं होता। क्योंकि समवाय में समवायत्व समवाय नामक सम्बन्ध से रहता है यह नहीं कहा जा सकता। ऐसा मानने पर एक समवाय पर दूसरा समवाय मानना होगा और उस पर भी समवायत्व सामान्य को रखने के लिए तीसरे समवाय की अपेक्षा होगी। इसी प्रकार समवायों की भी सख्या असीम हो जायगी। अतः समवायत्व भी सामान्याभास ही है ऐसा मानना होगा।

अब प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है किये सामान्याभास यदि सामान्य नहीं है तो इन्हे अलग स्वतंत्र पदार्थ मानना होगा। फिर सात ही पदार्थ कैसे माने जा सकते हैं? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि जैसे सादृश्य स्वतंत्र कोई पदार्थ नहीं माना जाता है, तत्तत् स्थलों में द्रव्य गुण आदि स्वीकृत पदार्थों में ही सादृश्य का अन्तर्भाव हो जाता है, जैसा कि प्रथम प्रकरण में बतलाया जा चुका है। तद्वत् सामान्याभासों को भी अनियत भाव से यथासम्भव द्रव्य-गुण आदि स्वीकृत पदार्थों में अन्तर्भुक्त समझना चाहिए। अतः पदार्थों के विभाजन में कोई गड़बड़ी नहीं उपस्थित होगी। उदाहरण के लिए उक्त सामान्याभासों को लिया जा सकता है। जैसे—आकाशत्व आकाश में रहने वाली एकत्व-संख्या-स्वरूप हो जायगा, अतः वह गुण के अन्दर चला जायगा। मूर्तत्व आत्मा में नहीं रहने वाला विशेष गुण हो जायगा। मूर्तत्व भी अपकृष्ट परिमाण स्वरूप होने के कारण गुण में ही अन्तर्भुक्त हो जायगा, अतिरिक्त पदार्थ नहीं होगा। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

**कुर्वद्रूपत्व सामान्य नहीं**

अब प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि सामान्य नामक अतिरिक्त पदार्थ मानने पर घटत्व आदि के समान "कुर्वद्रूपत्व" को भी सामान्य मानना होगा। क्योंकि किसी भी कार्य की उत्पत्ति के अव्यवहित पूर्व क्षण में रहने वाले सारे उत्पादक होंगे "कुर्वद्रूप" और उन कार्य की उत्पत्ति करते हुए असंख्य कारणों को अनुगत रूप से समझने और व्यवहार करने के लिए सबका अनुगमक कुर्वद्रूपत्व-स्वरूप सामान्य मानना ही होगा।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि पदार्थशास्त्रियों के यहाँ क्षणभंग अप्रामाणिक है। अतः अंकुर के प्रति बीजत्वेन बीज, कपड़े के प्रति तन्तुत्वेन तन्तु, घड़े के प्रति कपालत्वेन कपाल ही कारण होने हैं, अतः कुर्वद्रूपत्व नाम की कोई वस्तु ही नहीं

मानी जा सकती। फिर उसके सामान्य होने की शक्ति ही कैसे की जा सकती है। दूसरी बात यह कि जो लोग कार्य-कारण भाव बनाने के लिए कुर्वद्रूपत्व मानना चाहते हैं उनसे यह पूछा जाय कि अममान-कालिक अमर्त्य विभिन्न कार्यों के प्रति कारण होने वाले अमर्त्य अममान कालिक कारणों में वह कुर्वद्रूपत्व माना जायगा या नहीं ? यदि कहा जाय हाँ, तो वह कुर्वद्रूपत्व ही क्षणभंग मिद्धान्त की वल्लिखेदी बन जायगा। क्योंकि अममान-कालिक अमर्त्य कारणों में रहने के कारण वह अनेककालम्यायी हो जायगा। यदि यह कहा जाय कि सभी कारणों में रहनेवाला एक कोई कुर्वद्रूपत्व नहीं होता किन्तु अलग-अलग कारण व्यक्ति में अलग-अलग कुर्वद्रूपत्व होते हैं, तो उसे फिर सामान्य मानने का प्रश्न ही नहीं उठता। क्योंकि जो स्थय अनुगत होगा वह विशेष रूप बन जायगा, वह दूसरे का अनुगमन कैसे कर सकेगा ? गुतरा कुर्वद्रूपत्व, को अनुगत ज्ञान या वाक्यप्रयोग-स्वरूप व्यवहार के लिए सामान्यस्वरूप वे लोग नहीं कह सकते जो उसे मानने का अमफल प्रयत्न करने हैं।

### सामान्य की नित्यता

यह जान पहले बतलायी गयी है कि सामान्यनित्य होता हुआ अनेक आश्रयों में समवाय नामक सम्बन्ध में रहने वाला होता है। इस विषय में प्रश्न यह उपस्थित किया जा सकता है कि आश्रय के नष्ट होने पर वह कैसे रह सकता है ? क्या घड़े, कपड़े आदि के नष्ट हो जाने पर भी उनमें रूप रस आदि रहते हैं ? यदि नहीं तो रूप रस आदि के ही समान घटत्व और पटत्व आदि सामान्य को भी अनित्य ही मानना होगा। फिर पूर्वोक्त बात कैसे मंगत कही जा सकती है ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यदि यह बात थोड़ी देर के लिए मान ली जाय कि रूप-रस के समान आश्रय के बिना घटत्व-पटत्व आदि सामान्य नहीं रह सकते, फिर भी उन्हें अनित्य नहीं बनाया जा सकता। क्योंकि एक आश्रय के मरने पर भी विद्यमान अमर्त्य आश्रयों में वे अनायास रह सकते हैं। एक घड़े के नष्ट होने पर भी अन्य अनेक घड़े पड़े रहते ही हैं। यदि यह कहा जाय कि प्रलयकाल में तो कोई घड़ा नहीं रहता फिर किसके सहारे घटत्व रह पायेगा ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि एक ब्रह्माण्ड के नष्ट होने पर भी अन्य ब्रह्माण्ड रहते हैं। अतः वहाँ विद्यमान घड़े का आश्रयण कर घटत्व अनायास उसमें रह सकता है। वस्तुतः व्यापक वस्तु आश्रय के बिना भी रहती है, जैसे आकाश। गुतरा तद्वत् सामान्य भी प्रलयकाल में रहता है। यदि एक एक आश्रय के मरने पर घटत्व आदि सामान्य मरने लगे तो उसे सामान्य ही नहीं कहा जा सकता और उसे मानने का कोई प्रयोजन ही नहीं रह जाता। अतः सामान्य को नित्य मानना चाहिए।

कुछ आधुनिकों का इस सम्बन्ध में दृष्टव्य यह है कि उत्तरांतर होने वाले नूतन वैज्ञानिक आविष्कार की ओर दृष्टिपात करने पर यह मानना ही होगा कि सामान्य अनित्य होता है। जहाँ पहले भी वैसे पदार्थ हैं और पीछे भी होते हैं वहाँ तो यह कश्चित् कहा जा सकता है कि सामान्य पहले से था किन्तु जहाँ आज से पहले वे नूतन आविष्कृत आश्रयभूत वस्तुएँ थी ही नहीं वहाँ यह कैसे कहा जा सकता है कि उनमें रहनेवाला सामान्य पहले भी था। उदाहरण के लिए इस युग के नव आविष्कार रेल, वायुयान, राकेट, विजली, उपग्रह आदि को लिया जा सकता है। ये सब वस्तुएँ पहले बिल्कुल नहीं थीं सुतरा वायुयानत्व, धूमयानत्व, विद्युत्त्व आदिसामान्यों को नित्य कभी नहीं माना जा सकता। ज्ञान एवं व्यवहार के अनुगमक अर्थात् एकरूपता के सम्पादक होने के कारण उन्हें घटत्व आदि की तरह सामान्य तो मानना ही होगा। वे जब नित्य नहीं हो सकेंगे तो उन्हें अनित्य सामान्य ही मानना होगा। इसके उत्तर दो हैं। एक यह कि जो लोग सामान्य नामक पदार्थ मानने वाले हैं उनका कथन यह है कि कोई भी आविष्कार अति नूतन, अत्यन्त विजातीय नहीं हुआ करता है। इसके कारण दो हैं; एक यह कि इस अति प्राचीन अनादि संसार में ऐसी वस्तु, जिसे अति नवीन अर्थात् कहा जाता है, कभी नहीं हुई यह निर्णय करना अतमवञ्चना है। तभी तो कुछ रूसी भूत-वैज्ञानिक यहाँ तक कहने लगे हैं कि आज से दो लाख वर्ष पूर्व—अन्तरिक्ष में छोड़े गये मानवनिर्मित उपग्रह अब भी आकाश में चक्कर मार रहे हैं। और एक ने तो अभी-अभी यहाँ तक कहा है कि अन्तरिक्षस्थित लोकान्तरीय मानव इस धरती पर उतरे थे और अपने उतरने की स्मृति में उन्होंने टैरेस क्षेत्र में विशाल प्रस्तरमंच बनाया था। इसी प्रकार यह भी निर्णय करना कठिन है कि वर्तमान काल में भी अनन्त ब्रह्माण्डों के अन्दर कहीं भी ऐसी वस्तु नहीं है। मनुष्य को अपने ज्ञान की परिधि को ध्यान में रखते हुए ही कोई दावा करना चाहिए। यह हो सकता है कि कोई वस्तु कभी कहीं न पायी जाती हो। किन्तु इतने से सामान्य पदार्थ की सत्ता अथवा नित्यता में कोई बाधा नहीं आ पाती, क्योंकि उसमें कालिक और दैशिक दो प्रकार की व्यापकता मानी जाती है। दूसरा उत्तर यह है—आविष्कृत वस्तु अधिकतर किसी न किसी दृष्टान्त से आश्रयोक्त अवश्य हो जाती है। उदाहरण के लिए पूर्वपक्ष की ओर से उदाहरण रूप में प्रदर्शित वस्तुओं को भी अनायास उपस्थित किया जा सकता है। यदि थोड़ी देर के लिए यह मान भी लिया जाय कि वायुयान आज से पहले कभी न था, फिर भी यह मानना ही होगा कि विविध प्रकार के यान अर्थात् एक स्थान से अन्य स्थान पर जाने के साधन थे, ऐसी परिस्थिति में “यानत्व” सामान्य मानना ही होगा। उसे ही वायु से विशेषित कर आज “वायुयानत्व” सामान्य कहा जायगा। इस प्रकार आका-

शेष विद्युत् प्राचीन होने के कारण “विद्युत्” सामान्य मानना ही होगा। तीसरे प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए। कहने का सारांश यह है कि प्राच्य पदार्थशास्त्री आरम्भवादी होने पर भी सजातीयारम्भवादी थे, अनि विजातीयारम्भवादी नहीं। अतः उन्हें उक्त आक्षेप का भागी नहीं बनाया जा सकता।

सामान्य के सम्बन्ध में कुछ लोग यह सोचने हैं कि कोई भी वस्तु पहले, पहला नमूने के रूप में एक ही बनती है। जब तक किसी वस्तु का सम्या प्रचुर नहीं होता तब तक उक्त प्रकार के अनुगम के लिए सामान्य की ओशा नहीं होती है, अतः तब तक सामान्य की कल्पना भी नहीं होती है। जब उस नमूने के आधार पर बहुत ही वस्तुएं बनायी जाती हैं तब उन सदृश वस्तुओं को एक रूप से समझने एवं समझाने के लिए सामान्य की कल्पना होती है। सुतरा सामान्य का नित्य नहीं कहा जा सकता। परन्तु बात ऐसी नहीं है, क्योंकि अभी ऊपर यह बतलाया गया है कि प्राच्य पदार्थशास्त्री सजातीयारम्भवादी हैं। अतः उनके यहाँ यह परिस्थिति ही नहीं प्राप्त होती। दूसरी बात यहाँ यह ध्यान देने की है कि “पीछे सामान्य की कल्पना होती है” इस कथन का अर्थ क्या है? क्या कल्पना का अर्थ यह है कि ज्ञान मात्र होता है, सामान्य का वहाँ वस्तुत्व नहीं? तो यह इसलिए उचित नहीं होगा कि पदार्थशास्त्री निर्विषयक ज्ञान नहीं मानते। भ्रान्ति भी अन्यत्र प्रसिद्ध वस्तु की ही कहीं अन्यत्र दोषवश होती है। अतः कल्पना का अर्थ “ज्ञान” न करके “उत्पत्ति” करना होगा। परन्तु यह भी नहीं बन सकेगा। क्योंकि उत्पत्ति कभी अकारण नहीं होती। यदि सामान्य की उत्पत्ति मानी जायगी तो उसके लिए कारण खोजना ही पड़ेगा। यदि उसके आश्रय के विषयों को ही कारण माना जायगा तो वह सामान्य अपने आश्रयों से अलग नहीं हो सकेगा। जैसे “घटत्व” घटस्वरूप ही हो जायगा। परन्तु यह भी नहीं माना जा सकता। क्योंकि आश्रयों के अनुगम के लिए ही सामान्य माना जाता है। विभिन्न आश्रयों से उन्हीं आश्रयों का अनुगम कैसे हो पायेगा? सुतरा सामान्य को धर्मरूप मानना होगा और कोई कारण न होने के कारण उसे नित्य भी मानना होगा। विभिन्न घट आदि आश्रयों की बात अलग रहे, यदि घटत्व आदि सामान्य को अनित्य माना जाय तो किसी भी घट को एक घट समझना या कहना कठिन हो जायगा। क्योंकि वायु, जल आदि के अभिवात से परमाणु-क्रिया की अनिवार्यता के कारण त्र्यणुक-नाश आदि के क्रम से बीच-बीच में घड़े का नाश मानना ही होगा। सुतरा किस की एकता और स्थायिता को लेकर घड़ों को स्थायी रूप से प्रत्यभिज्ञात अर्थात् “यह वही घड़ा है” इस प्रकार से ज्ञान का विषय किया जा सकेगा? अतः सामान्य को नित्य मानना ही होगा। सामान्य को इसलिए भी नित्य मानना होगा कि व्यापक वस्तु कभी अनित्य नहीं होती। आकाश,

काल, दिक् और आत्मा ये इसके ज्वलन्त उदाहरण हैं। यदि कहा जाय कि आकाश आदि द्रव्य है सामान्य तो द्रव्य नहीं, तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि स्वामादिक सम्बन्ध नित्यता और व्यापकता का है, आश्रय कोई भी हो इससे क्या ? धूम और अग्नि इन दोनों में व्याप्य-व्यापक भाव सम्बन्ध होने के कारण धूम से कहीं भी अग्नि का अनुमान किया जा सकता है, किया जाता ही है। उसी प्रकार प्रकृत में भी व्यापकता से कहीं भी नित्यता का अनुमान किया जा सकता है। जब और जगह ऐसा किया जा सकता है तो सामान्य का ही क्या अपराध है कि यहाँ व्यापकता के सहारे नित्यता का अनुमान न हो सके।

### सामान्य का व्यापन

गोत्व, घटत्व आदि प्रत्येक सामान्य कालतः एवं देशतः उभयथा व्यापक होते हैं। कालतः व्यापक का अर्थ यह है कि कोई भी काल उनके बिना नहीं होता। भूत, भविष्यत् और वर्तमान तीनों ही काल, या यों कहा जाय कि प्रत्येक क्षण कालिक सम्बन्ध से सामान्य का आश्रय होता है। इस प्रकार कालत्व और गोत्व आदि सामान्यों के बीच "अविनाभाव" होता है अर्थात् किसी भी सामान्य के बिना कालत्व नहीं रह सकता। जो काल होगा उसे सामान्य का वहन करना ही होगा। सामान्य का सम्बन्ध प्रत्येक खण्ड काल से भी होगा ही। देशतः व्यापक होने का अर्थ यह है कि प्रत्येक गोत्व आदि सामान्य पूर्व-पश्चिम आदि दशों दिशाओं में अतएव सभी दिक्-दिमाजक दैक्षिक मूर्त वस्तुओं में रहता है। अभिप्राय यह है कि कोई भी ऐसा दिक्-खण्ड एवं उसमें अवस्थित वस्तु नहीं होगी जहाँ गोत्व आदि सामान्य न होंगे।

सामान्य को कालतः व्यापक इसलिए मानना पड़ता है कि उसे आश्रयान्वीन स्वतः सिद्ध वस्तु बतलाया जा चुका है। कभी-कभी उत्पन्न होने वाले—गौ, घट आदि ही उसके सम्बन्ध से "गौ", "घट" आदि कहलाने के अधिकारी बनते हैं। ऐसी परिस्थिति में यदि सामान्य को कालतः व्यापक न माना जाय अर्थात् सभी कालों में रहने वाला न माना जाय तो एक के पीछे एक उत्पन्न होने वाले घड़ों की कितनी आश्रय होने के कारण घट रूप से समझा या कहा जा सकेगा। अतः घटत्व आदि सामान्यों को सभी समय रहनेवाला माना जाता है। जब भी घट की उत्पत्ति होगी तबो घटत्व से उस उत्पन्न वस्तु का सम्बन्ध हो जायगा, जिससे वह अपने अस्तित्व काल में बराबर घट रूप से समझी जायगी और कही जायगी। इसी प्रकार सामान्य को देशतः व्यापक भी मानना पड़ता है, अन्यथा विभिन्न दिशाओं में उत्पन्न सभी घड़े कैसे घट रूप से समझे जायेंगे एवं व्यवहृत हो पायेंगे। घटत्व आदि को सब दिशाओं में अवस्थित मान लेने पर जिधर भी घड़ा उत्पन्न होगा उधर ही घटत्व उपस्थित रहने के कारण

उस सामान्य से अनायास सम्बद्ध हो जायेगा और सभी जगह के घडे घडे ममसे जायेंगे एवं घट शब्द या उसके पर्यायवाचक शब्दों से कहे जायेंगे ।

इस पर प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि यदि इस प्रकार सामान्य को व्यापक माना जायगा तो वस्तुपरिच्छेद अर्थात् वस्तुओं का पारस्परिक भेद लुप्त हो जायगा । क्योंकि गोत्व व्यापक होने के कारण सर्वत्र रहेगा, मूत्रा घट-पट आदि में भी गोंत्व सामान्य रह जायगा । इसी प्रकार घटत्व सामान्य गाय-पट आदि सभी में रह जायगा । फिर किसे गाय कहा जाय और किसे नहीं इसका कोई ठिकाना नहीं रहेगा । मूत्रा सारा जागतिक व्यवहार अस्त-व्यस्त हो जायगा । इसके उत्तर के दो प्रकार हैं—एक यह कि कालिक सम्बन्ध से किसी वस्तु को काल में ही रखा जा सकता है अन्य में नहीं । इसी प्रकार दैशिक सम्बन्ध से उसे दिक् में रखा जा सकता है अन्य में नहीं । घट-पट आदि विभिन्न द्रव्य काल या दिक् नहीं किन्तु सीमित व्यावहारिक रूप रखने के कारण वे "कालोपाधि" होते हैं । अतः कालिक या दैशिक सम्बन्ध से सब में सब सामान्य नहीं रहेंगे किन्तु काल और दिक् में ही रहेंगे । काल और दिक् द्रव्य का परिचय प्रथम प्रकरण में दिया जा चुका है । सामान्य की व्यापकता का अर्थ उसका सभी कालों में रहना एवं सभी दिशाओं में रहना ही है ; सभी वस्तुओं में रहना यह नहीं । अतः गोंत्व सामान्य घट-पट आदि में या घटत्व-पटत्व आदि सामान्य गाय, महिप आदि में न जायेंगे ।

दूसरा उत्तर यह है कि मूर्य-चन्द्र की किरणें जैसा सब जगह पड़ती है किन्तु प्रतिबिम्ब जल, दर्पण आदि स्वच्छ वस्तु में ही पड़ते हैं । उसी प्रकार गोत्व-घटत्व आदि स्वतः व्यापक रूप से सर्वत्र रहते हैं सही परन्तु उनका समवाय नामक विशेष सम्बन्ध सर्वत्र नहीं होता । गोंत्व का समवाय सम्बन्ध गाय में ही एवं घटत्व का वह सम्बन्ध घटों में ही होता है । उस सम्बन्ध के ही सहारे ज्ञान या वाक्य-प्रयोगात्मक व्यवहार हुआ करता है । अतः सभी सब नहीं समझे या कहे जाते हैं । सारकथा यह है सामान्य समवाय सम्बन्ध से व्यापक नहीं होता, अतः उक्त प्रकार की आपत्ति नहीं की जा सकती । सामान्य के आश्रय

सामान्यामाम के विचार के समय यह बात बतलायी जा चुकी है कि सामान्य पर भी सामान्य मानने पर सामान्यों की संख्या असीम हो जायगी । विनेयों में सामान्य मानने पर स्वतोव्यावृत्त न हो सकने के कारण विशेष विशेष ही न रहने पायेगा । समवायत्व को सामान्य मानने पर समवाय की अव्यवस्थित परम्परा चल पड़ेगी, अनवस्था हो जायगी । अभावत्व सामान्य इसलिए नहीं हो सकता कि वह समवाय नामक सम्बन्ध से कही नहीं रहता । ऐसी परिस्थिति में मात पदार्थों के अन्दर सामान्य,

विशेष, समवाय और अभाव इन चारों के छूट जाने के कारण केवल द्रव्य, गुण और कर्म ये तीन रह जाते हैं। अतः इन तीनों को ही किसी प्रकार के सामान्य का आश्रय समझना चाहिए। घट-पट-मठ आदि द्रव्यों में सत्ता, द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, घटत्व, पटत्व, मठत्व आदि सामान्य रहते हैं। अतः द्रव्यों को सामान्य का आश्रय मानना पड़ता है। रूप-रस-गन्ध आदि गुणों में सत्ता, गुणत्व, रूपत्व, रसत्व, गन्धत्व आदि सामान्य रहते हैं, अतः गुणों को भी सामान्य का आश्रय मानना होता है। उत्क्षेपण-अपक्षेपण आदि क्रियाओं में सत्ता, कर्मत्व, उत्क्षेपणत्व, अपक्षेपणत्व आदि सामान्य रहते हैं। अतः कर्मों को भी सामान्य का आश्रय समझना चाहिए।

### सामान्य का विभाजन

सामान्य पदार्थों को पदार्थशास्त्रियों ने तीन भागों में विभक्त किया है। यथा (१) पर सामान्य, (२) अवर सामान्य, तथा (३) परापर सामान्य। पर सामान्य वह कहलाता है जो कि अन्य सभी सामान्यों की अपेक्षा से अधिक आश्रयों में रहनेवाला हो। अवर सामान्य वह कहलाता है जो कि अन्य सभी सामान्यों की अपेक्षा से अल्प आश्रय में ही रहनेवाला हो। तीसरा परापर सामान्य वह कहलाता है जो कि अपेक्षाकृत किसी सामान्य से अधिक आश्रयों में रहता हुआ किसी सामान्य से अपेक्षाकृत अल्प स्थान में भी रहता हो। सत्ता या सत्त्व नामक सामान्य 'पर सामान्य' होता है। क्योंकि इससे अधिक आश्रयों में रहनेवाला सामान्य और कोई नहीं होता। द्रव्यत्व भी एक सामान्य है परन्तु वह पृथिवी, जल, तेज, वायु आदि वर्णित नौ द्रव्यों में ही रहता है गुण और कर्मों में नहीं। गुणत्व भी एक प्रकार का सामान्य है, किन्तु वह रूप रस आदि प्रथम वर्णित २३ गुणों में ही रहता है, द्रव्य और कर्मों में नहीं। कर्मत्व भी एक सामान्य अवश्य है किन्तु वह उत्पक्षेपण-अपक्षेपण आदि पाँच कर्मों में ही रहता है, द्रव्य या गुण में नहीं। किन्तु सत्ता या सत्त्व नामक सामान्य नौ द्रव्य, तेईस गुण और पाँच कर्म इन सभी में रहता है। पृथिवीत्व, रूपत्व, उत्क्षेपणत्व आदि सामान्य तो क्रमशः द्रव्यत्व, गुणत्व और कर्मत्व से भी अल्प स्थान में रहते हैं। ऐसी परिस्थिति में यह स्पष्ट है कि सत्ता अन्य सभी सामान्यों से अधिक आश्रय में रहनेवाली है। अतः उक्त परिभाषा के अनुसार सत्ता को 'पर सामान्य' मानना ही होगा। घटत्व, पटत्व आदि सामान्य 'अवर सामान्य' होते हैं, क्योंकि ये सभी सत्ता, द्रव्यत्व, पृथिवीत्व जैसे अनौपचारिक के सामान्यों से अल्प आश्रयों में रहते हैं। घटत्व सामान्य केवल घटों में रहता है किन्तु पृथिवीत्व घट-पट आदि सभी पार्थिव द्रव्यों में रहता है। इस प्रकार पृथिवीत्व ही घटत्व से अधिक स्थानों में रहनेवाला सिद्ध होता है। अतः पृथ्वी, जल आदि सभी द्रव्यों में रहनेवाले द्रव्यत्व सामान्य और

द्रव्य-गुण-कर्म सभी में रहने के कारण उनमें भी अधिक स्थानों में रहने वाली सत्ता सुतरा घटत्व में अधिक आश्रयों में रहनेवाली होती है। अतः यह बात सुस्पष्ट है कि घटत्व सभी सामान्यों में अल्प स्थान में रहता है, अतः वह अपर सामान्य होता है। इसी प्रकार घटत्व-मठत्व आदि को भी समझना चाहिए।

यहाँ एक प्रश्न किमी के मन में यह उपस्थित हो सकता है कि घटत्व कम सब से कम स्थानों में रहने वाला सामान्य है ? क्योंकि नील घटत्व, पीत घटत्व आदि में तो घटत्व अधिक स्थान में रहने वाला होता है। इसी प्रकार घटत्व, मठत्व आदि के बारे में भी कहा जा सकता है। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि पर होने के लिए किमी सामान्य में अधिक स्थान में रहनेवाला होता अनिश्चित है। नील घटत्व सामान्य पदार्थ नहीं किन्तु वह एक प्रकार का सामान्यात्मक है। क्योंकि किमी के सामान्य होने के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि वह अगण्ड धर्म हो। नील घटत्व अगण्ड धर्म नहीं है। नील घटत्व का अर्थ होता है नील-रूप-समानाधिकरण घटत्व अर्थात् नील-रूप के अधिकरण में रहनेवाला घटत्व। ऐसी परिस्थिति में नील घटत्व को अगण्ड नहीं कहा जा सकता है, किन्तु समान आश्रय में केन्द्रित होने के कारण नील रूप-सम्बद्ध घटत्व मानना होगा। अतः वह अगण्ड धर्म नहीं कहला सकता, अतः सामान्य भी नहीं कहा जा सकता। सुतरा घटत्व को किमी भी सामान्य से अधिक आश्रयों में रहनेवाला सामान्य नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार घटत्व-मठत्व आदि के विचार स्थल में भी समझना चाहिए।

जब सत्त्व सामान्य 'पर सामान्य' हुआ और घटत्व-पटत्व आदि सामान्य 'अपर सामान्य' हुए, तो बीच में होने वाले द्रव्यत्व और पृथिवीत्व 'परापर सामान्य' होंगे यह सुस्पष्ट है। क्योंकि पट-मठ आदि रूप पृथिवी में भी रहने वाला पृथिवीत्व घटत्व से अधिक स्थानों में रहने के कारण पर सामान्य हो जायगा और उक्त सत्ता तथा द्रव्यत्व की अपेक्षा अल्प स्थानों में रहने के कारण उन दोनों से अपर हो जायगा। सुतरा पृथिवीत्व पर और अपर दोनों होने के कारण परापर सामान्य होगा। इसी प्रकार द्रव्यत्व भी इस तृतीय श्रेणी का ही सामान्य होगा। क्योंकि वह सभी द्रव्य, सभी गुण व सभी कर्मों में रहनेवाली सत्ता से अपर होगा और घटत्व, पृथिवीत्व आदि से अधिक आश्रयों में रहने के कारण पर सामान्य भी होगा। इसी प्रकार सत्ता, गुणत्व, रूपत्व और नीलत्व इस परम्परा में गुणत्व और रूपत्व को तथा सत्ता, कर्मत्व, उत्क्षेपणत्व की परम्परा में कर्मत्व को परापर सामान्य समझना चाहिए।

सामान्य-विभाजन के सम्बन्ध में इस प्रकार विचार करने पर निष्कर्ष यह निकलता है कि इस सामान्य पदार्थ की पर, परापर, अपर घाटा त्रिपयगा के समान तीन



रूपों में मुख्यतया बहती है। यथा सत्ता, द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, घटत्व आदि रूप एक; सत्ता, गुणत्व, रूपत्व, नीलत्व आदि स्वरूप दूसरी और सत्ता, कर्मत्व, उत्प्रेषणत्व आदि स्वरूप तीसरी धारा।

कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उठा सकते हैं कि जब अधिक और अल्प आश्रयों में रहने के आधार पर ही पर सामान्य और अपर सामान्य होने की परिभाषा बनायी गयी है तब गुणत्व भी घटत्व की अपेक्षा से पर सामान्य और घटत्व भी गुणत्व की अपेक्षा से अपर सामान्य क्यों नहीं होगा? और यदि होगा, तो की गयी सामान्य-निर्धारणा को कल्पना संगत नहीं कही जा सकती। घटत्व की अपेक्षा से गुणत्व इसलिए अधिक स्थानों में रहेगा कि घटत्व सब घटों में ही रहेगा और गुणत्व सभी घटों के गुणों में और घट से अतिरिक्त पट-मठ आदि असंख्य द्रव्यों के असंख्य गुणों में भी रहता है। दोनों की आश्रयगत संख्या में महान् तारतम्य होने के कारण गुणत्व को अधिक आश्रयों में रहनेवाला और घटत्व को उससे अल्प आश्रयों में रहनेवाला मानना ही होगा। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यह परापर-भाव की कल्पना केवल आश्रय के बहुत्व और अल्पत्व के ही ऊपर आधारित नहीं है। किन्तु अपर सामान्य के आश्रयों की पर सामान्य के आश्रयों का अन्तःपाती होना नितान्त अपेक्षित है। जैसे सामन्त राजा का राज्य-क्षेत्रफल चक्रवर्ती सम्राट् के राज्य-क्षेत्रफल के अन्तर्गत ही होता है, अतः चक्रवर्ती सम्राट् "पर" अर्थात् श्रेष्ठ राजा कहलाता और सामन्त राजा अपर अर्थात् चक्रवर्ती राजा की अपेक्षा से अश्रेष्ठ राजा कहलाता है, उसी प्रकार यहाँ भी समझना चाहिए। दो राजाओं का राज्यक्षेत्रफल न्यूनाधिक होने पर भी यदि दोनों परस्पर निरपेक्ष स्वतंत्र होते हैं तो वे दोनों मैत्री या अमैत्री के सूत्र में ही आवद्ध हो सकते हैं, परापर भाव के सूत्र में अर्थात् श्रेष्ठता और अश्रेष्ठता के सूत्र में आवद्ध नहीं होते, उसी प्रकार गुणत्व और घटत्व आदि में परापर भाव की कल्पना नहीं की जा सकती।

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने कही कही "पर" को सामान्य और "अपर" को विशेष शब्द से पुकारा है। अतः इस सामान्य-विशेष भाव को अबान्तर सामान्य-विशेष भाव समझना चाहिए। इस तरह सामान्य पदार्थ को फिर (१) सामान्य, (२) विशेष, (३) सामान्यविशेष इन तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए। परापर नामक तृतीय प्रकार का ही नाम "सामान्यविशेष" ऐसा समझना चाहिए।

सत्ता

द्रव्य, गुण और कर्म ये तीनों पदार्थ जिस प्रकारविन्न से लेकर अति साधारण अतः जन तक के लिए सत् रूप से प्रतीत होते हुए व्यवहार में अर्थात् उपयोग में आते

हैं, सामान्य-विशेष आदि उसी प्रकार ज्ञात होकर सब के लिए उपयोग में नहीं आते हैं। अतः द्रव्य, गुण और कर्म ये तीनों पदार्थ “सत्” शब्द से कहे जाते हैं। तत्तत् व्यक्ति के रूप में उक्त द्रव्य, गुण और कर्मों के अमध्य होने पर भी “सत्” रूप से उन्हें एक अर्थात् समान समझा जाता है। अतः अमध्य घट-पट आदि के अनुगमक घटत्व पटत्व आदि सामान्य के समान असंख्य द्रव्य, गुण, कर्म स्वरूप सत् को अनुगत करने वाला अर्थात् “ये सभी सत् हैं” इस प्रकार ज्ञान और वाक्य प्रयोग का सम्पादक सत्त्व या सत्ता रूप सामान्य माना जाना सर्वथा स्वभाविक है। इसी सत्ता जाति का औद्भय होने के कारण कोई भी द्रव्य या गुण किंवा कर्म सत् रूप से अर्थात् साधारण जन की दृष्टि में अर्थ-क्रिया-समर्थ भावरूप से प्रतीत होता है और तत्प्रयुक्त वह ‘सत्’ शब्द से व्यवहृत भी होता है।

कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उपस्थित कर सकते हैं कि “सत्” का अर्थ होता है विद्यमान अर्थात् वर्तमानकाल-सम्बन्धी। अतः काल-सम्बन्ध को ही सत्ता मानना चाहिए। काल-सम्बन्ध से अतिरिक्त सत्ता नामक सामान्य क्यों मानना चाहिए? इसी से वर्तमान द्रव्य, गुण या कर्म आकाशपुष्प, बन्ध्यापुत्र आदि के समान अलीक नहीं है यह सूचना भी हो ही जाती है। क्योंकि उक्त आकाश-कुसुम आदि किसी काल में होते नहीं अतः काल-सम्बन्ध-स्वरूप सत्ता उनमें कमी नहीं हो सकती।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यदि काल-सम्बन्ध अथवा वर्तमान काल-सम्बन्ध को ही सत्ता माना जाय, उसे स्वतंत्र एक सामान्य नहीं माना जाय तो द्रव्य, गुण और कर्म के समान काल-सम्बन्ध-स्वरूप सत्ता सामान्य, विशेष और समवाय इन तीनों में भी रहेगी। ऐसी परिस्थिति में फिर केवल द्रव्य, गुण और कर्म ही सत् नहीं कहला सकेंगे, सामान्य आदि भी सत् कहलाने लगेंगे। क्योंकि काल-सम्बन्ध रूप से मन्तव्य सत्ता तो उनमें भी रहेगी ही। यदि यह कहा जाय कि जो लोग प्रत्यक्ष-दृष्ट द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों से अतिरिक्त भाव पदार्थ मानते नहीं, वे यह आपत्ति कर ही नहीं सकते, क्योंकि वे सामान्य आदि पदार्थ मानते ही नहीं जिनमें सत्ता की आपत्ति का उन्हें मय होगा। और जो लोग सामान्य, विशेष आदि परवर्ती पदार्थ मानते हैं उन्हें उनकी सत् मानना ही चाहिए, और उनमें स्वीकर्तव्य सत्ता का भी अस्तित्व मानना ही चाहिए। अतः काल-सम्बन्ध को ही सत्ता मानना उचित है। तो यह कथन इसलिए उचित नहीं होगा कि पूर्वप्रदर्शित सामान्य पदार्थ की उपयोगिता के रहते उसे न मानना उचित नहीं होगा। सामान्य आदि के स्वीकार पक्ष में उनमें ‘सत्ता’ का भी मानना इसलिए उचित न होगा कि आपापर साधारण जनता अर्थ-क्रियासमर्थ अर्थात् किंचित्कर धर्मीरूप से ज्ञात होने वाली वस्तु को ही “सत्” शब्द से कहती

और गम्यता है। सामान्य आदि अर्थ-क्रियागम्य होने हुए भी धर्मों रूप से प्राप्त होने वाले नहीं हैं जिससे उनमें सत्ता की आपत्ति या स्वीकृति ओचित्य प्राप्त कर सके। इमीष्टि अर्थक्रिया-सामान्य को अर्थात् कुछ करने की क्षमता मात्र को सत्ता नहीं कहा जा सकता। क्योंकि इसके आधार पर सामान्य, विशेष आदि भी सत् कहलाने के अधिकारी हो जाते हैं। किन्तु उचित यह इसलिए नहीं कि ये धर्मों रूप से प्रतीत होने वाले नहीं होने। अर्थ-क्रियागम्य को इसलिए भी सत्ता नहीं कहा जा सकता कि यह अगण्य न होने के कारण सामान्य ही कहलाने की अधिकारी नहीं हो पाती फिर सत्ता रूप सामान्य यह हो पायेगा यह प्रश्न तो अति दूर चला जाता है।

महर्षि कणाद ने इस सत्ता को अनेक स्थान में "भाव" शब्द में कहा है। इससे इतना तो अदृश्य इंगित मिलता है कि किसी को भी सत् होने के लिए अर्थ-क्रियागम्य होना आवश्यक है। क्योंकि "भाव" शब्द व्याकरण की परिभाषा में क्रियावाचक है। परन्तु उसका यथाभूत अर्थ नहीं रखा जा सकता, क्योंकि उत्प्रेषण आदि क्रिया सब द्रव्यों में भी नहीं होती, गुण धर्मों में तो यह होती ही नहीं। अतः उसका भी अभिप्राय यही समझना होगा कि "सत्" होने के लिए किंचित्कर होना अपेक्षित है। किंचित्कर का भी अर्थ किंचित्कर जातीय समझना होगा। अन्यथा परमाणु और द्रवणुक गत अणुत्वस्वरूप पारिमाण्डल्य सत् नहीं कहलावेगा। उसमें किसी भी कार्य के प्रति कारणता नहीं रहती, यह बात प्रथम प्रकरण में बतलायी जा चुकी है। अतः उसे किंचित्कर नहीं कहा जा सकता। स्वतः किंचित्कर न होने पर भी अन्य द्रव्य, गुण, कर्म आदि किंचित्करों में रहनेवाला सत्ता नामक सामान्य उसमें रहता है। अतः किंचित्कर-जातीयता अर्थात् किसी भी किंचित्कर का सजातीय होता उसके लिए भी अक्षुण्य रह जाता है। अतः वह भी सत् कहलाने का अधिकारी हो जाता है। इससे भी यह सुस्पष्ट हो जाता है कि सत्ता नाम का एक सामान्य अवश्य मन्तव्य है।

कुछ लोगों का कहना यह है कि भावत्व का ही अपर नाम सत्ता है। महर्षि कणाद ने जो सत्ता को "भाव" शब्द से कहा है उससे भी यही द्योतित होता है। परन्तु यह बात उचित नहीं सिद्ध हो सकती, क्योंकि सब द्रव्य, गुण और कर्म के समान सामान्य, विशेष और समवाय भी भाव पदार्थ होने के कारण मुख्य रूप से सत् कहलाने लगे हैं। ऐसा होने में प्रबल बाधा यह है कि सामान्य द्रव्य, गुण और कर्म मात्र में ही रहता है। यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। हाँ, इसके विपरीत यह कहा जा सकता है कि भावत्व सत्ता नामक सामान्य से अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अभिप्राय यह है कि मुख्य रूप से या गौण रूप से सत्ता सामान्य के आश्रय बनने वाले को भाव कहा जा सकता है। समवाय नामक सम्बन्ध से सत्ता के आश्रय

द्रव्य, गुण और कर्म होने है अतः वे भी भाव कहलाते हैं। भाव ही द्रव्य गुण एवं कर्म के अन्दर किसी में भी उभर गता के साथ रहने के कारण सामान्य, विशेष और समवाय भी गौण रूप में सत्ता का आश्रय हो जाने से भाव हो जाने है।

गम्भीर भाव से इस सत्ता सामान्य के ऊपर ध्यान देने पर एक बात अवश्य प्रतीत होती है कि महर्षि कणाद से पहले भाव रूप में द्रव्य गुण और कर्म ये तीन ही प्रायः लोगों के बुद्धिपथ में आये थे। महर्षि ने आवश्यकता का अनुमध कर अनु-स्थिति को प्रकट किया कि सामान्य, विशेष और समवाय भी भाव पदार्थ हैं।

इस सत्ता सामान्य को यह विशेषता है कि इसका प्रत्यक्ष सभी इन्द्रियों से होता है। अन्य कोई ऐसा सामान्य नहीं जिसका प्रत्यक्ष सभी इन्द्रियों में हो सके। सब इन्द्रियों से इसके प्रत्यक्ष होने का कारण यह है कि यह द्रव्य, गुण और कर्म तीनों में रहता है। अतः द्रव्य को ग्राहक हो या गुण को ग्राहक, सभी इन्द्रियों में द्रव्य और गुणों में रहने वाली इस सत्ता का प्रत्यक्ष हो जाता है। जिस इन्द्रिय से जो वस्तु प्रत्यक्ष की जाती है उसमें रहने वाला सामान्य भी उसमें प्रत्यक्ष हो जाया करता है। यह बात प्रथम प्रकरण में बतलायी जा चुकी है। इसके प्रत्यक्ष में मयुक्त-समवाय, मयुक्त-गमवेत-समवाय और समवेत-समवाय ये तीन प्रकार के सन्निकर्ष काम आते हैं। इन सन्निकर्षों का परिचय पहले दिया जा चुका है।

द्रव्यत्व

द्रव्यत्व भी एक स्वनम सामान्य है। इसी के सहारे तत्तत् व्यक्तित्व से अमरय और पृथिवी आदि रूप से नौ सत्यक होने वाले द्रव्यों को अनुगत रूप से द्रव्य समझा एवं कहा जाता है। इस द्रव्यत्व सामान्य को न मानकर असत्य द्रव्य व्यक्तियों को एक रूप से समझना एवं समझाना असम्भव है। अतः सभी घट पट आदि एवं पृथिवी जल आदि द्रव्यों को अनुगत रूप से समझने एवं समझाने के लिए द्रव्यत्व सामान्य का स्वीकार आवश्यक है। उत्पत्तिमान् द्रव्य, गुण और कर्म तीनों प्रकार के कार्यों के प्रति उपादान कारण अर्थात् समवायि-कारण द्रव्य ही हुआ करता है। यह बात पहले बतलायी जा चुकी है। यह समवायिकारणता गुण और कर्मों में रहने वाली अनुपादानकारणता से भिन्न है। इसे समझने एवं समझाने के लिए भी द्रव्यत्व नामक सामान्य मानना आवश्यक है। क्योंकि एकत्र सगत होने वाले अनागन्तुक एवं अनागन्तुक दो व्यक्तियों के अन्दर आगन्तुक का परिचय वहाँ रहने वाला आगन्तुक व्यक्तित्व ही दे सकता है, यह बात लोकसिद्ध है। तदनुसार द्रव्य में आगन्तुक समवायि-कारणता का परिचय अर्थात् गुण और कर्म में रहने वाली असमवायिकारणता से भिन्न होने का परिचय उस समवायिकारणता के आश्रय द्रव्यों में स्वभाविक रूप से

रहने वाला द्रव्यत्व सामान्य ही दे मनता है अन्य कोई नहीं । कहने का सरल अनि-  
प्राय यह कि समवायिकारणता द्रव्यत्व के साथ द्रव्यों में रहती है और अममवायि-  
कारणता गुण और कर्मों में ही रहने के कारण द्रव्यत्व के साथ द्रव्यों में नहीं रहती  
है । अतः समवायिकारणता और अममवायिकारणता दोनों को एक नहीं कहा जा  
सकता । भिन्न ही मानना होगा । इस प्रकार दोनों कारणताओं में होनेवाले पारस्परिक  
भेद को द्रव्यत्व ही समझाता है । द्रव्यत्व के साथ रहना और उसके साथ न रहना इन  
विलक्षणताओं के आधार पर ही तब उक्त दो कारणताएँ अलग समझी जाती है । उक्त  
कारणताओं के परिच्छेदक, अवच्छेदक, अर्थात् भेद के ज्ञापक रूप में द्रव्यत्व सामान्य  
को मान्यता अनिवार्य होनी है । कारणताओं का परिचय पहले दिया जा चुका है ।  
इसी प्रकार कारणताओं के परिच्छेदार्थ अर्थात् भेद ज्ञानार्थ अन्य सामान्य की भी  
मान्यता होती है ।

यहाँ किने गये इस विचार से अनेक लोगों के मन में उठ सकने वाली यह आशंका  
भी अनायास दूर हो जायगी कि जब समवायिकारणता भी द्रव्यों में ही रहती और  
द्रव्यत्व भी द्रव्यों में ही रहता है, तब द्रव्यत्व को समवायिकारणता ही क्यों न मान  
लिया जाय ? यह शंका अनायास दूर इसलिए हो जायगी कि द्रव्यत्व है द्रव्यों का  
स्वामाधिक धर्म । यतः जब कार्य नहीं भी उत्पन्न होते हैं तब भी द्रव्य द्रव्य ही रहते हैं,  
उनमें द्रव्यत्व सामान्य विद्यमान ही रहता है । उसमें कारणता कार्य की अनेका करके  
कल्पित अतएव आगन्तुक होती है । अतः इन दोनों को एक नहीं कहा जा सकता ।  
परिच्छेदक और परिच्छेद्य अर्थात् भेद का ज्ञापक और ज्ञाप्यभेद का आधाय इन  
दोनों को एक कैसे कहा जा सकता है ? चिह्न और चिह्नी कभी एक नहीं हो सकते ।  
अतः उपादानकारणता स्वरूप समवायिकारणता का ज्ञापक द्रव्यत्व सामान्य अवश्य  
मन्तव्य होगा ।

द्रव्यत्व सामान्य उक्त सत्ता नहीं कहा जा सकता । क्योंकि सत्ता गुण और कर्मों  
में भी रहती है तथा द्रव्यत्व गुण और कर्मों में नहीं रहता । द्रव्यत्व को पृथिवीत्व या  
जलत्व आदि स्वरूप भी नहीं माना जा सकता । क्योंकि पृथिवीत्व केवल पृथिवी में  
और जलत्व केवल जल में रहता है, किन्तु यह द्रव्यत्व पृथिवी, जल, तेज आदि  
सभी द्रव्यों में रहता है । इस द्रव्यत्व को पृथिवीत्व जलत्व आदि की समष्टि भी  
नहीं कह सकते हैं । क्योंकि तब एक घट या पट आदि को एवं एक पृथिवी, एक  
जल आदि को द्रव्य कहना कठिन हो जायगा । साथ ही यह भी बड़ी कठिनता होगी  
कि पृथिवी आदि द्रव्यों के अन्दर आनेवाले आकाशत्व, कालत्व और दिक्त्व ये सामान्य  
पदार्थ नहीं हैं और पृथिवीत्व, जलत्व ये सामान्य हैं । ऐसी परिस्थिति में एक ही

द्रव्यत्व को, जिसे उक्त समष्ट्यात्मक माना जायगा, विरुद्ध प्रकार का सामान्य एवं असामान्य कैसे माना जा सकेगा ? अतः पृथिवी आदि नौ द्रव्यों में अनुगत एक सामान्य स्वरूप से द्रव्यत्व का स्वीकार आवश्यक है। यह उक्त सत्ता जाति का साक्षात् अपर है और पृथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व, आत्मत्व और मनस्त्व इन छः सामान्यों का साक्षात् पर है। पर और अपर की परिभाषा की जा चुकी है। अतः यह द्रव्यत्व परापर सामान्य नामक तृतीय धारा के अन्दर है।

यों तो इस द्रव्यत्व सामान्य का अस्तित्व, त्वचा और मन तीन इन्द्रियों से सयुक्त समवाय सन्निकर्ष द्वारा प्रत्यक्ष भी होता है; किन्तु यह सब द्रव्यों में विद्यमान-रूप से प्रत्यक्षतः ज्ञात नहीं हो पाता है। क्योंकि आकाश आदि अनेक द्रव्य अतीन्द्रिय होते हैं। अतः तद्गत-रूप से इसका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, अतः युक्ति के सहारे इसकी सिद्धि की जाती है।

### गुणत्व

गुणत्व भी द्रव्यत्व के समान सत्ता की अपेक्षा से अपर और रूपत्व, रसत्व आदि की अपेक्षा से पर अतएव परापर सामान्य है। रूप रस आदि सभी को एक गुण शब्द से इसीलिए कहा जा सकता है कि गुणत्व नामक सामान्य रूप रस आदि सभी पूर्ववर्णित गुणों में रहता है। वाचक शब्द, प्रयुक्त होकर उन्हें ही समझाने में समर्थ होता है जिनमें उस वाचक शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त अर्थात् शक्यतावच्छेदक रहता है। मूतरां “गुण” शब्द रूप, रस आदिरूप से वर्गीकृत असंख्य गुणव्यक्तियों की सभी समज्ञा सकेगा जब कि उस शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त अर्थात् वाच्यता का नियामक होनेवाला गुणत्व सामान्य उन रूप रस आदि में माना जाय। अतः रूप रस आदि में गुणत्व सामान्य का अस्तित्व मानना पड़ेगा। कहने का सरल अभिप्राय यह कि गुण पद को रूप-रस आदि का वाचक मानना आवश्यक है। प्रत्येक वाचक शब्द के लिए उनका वाच्यार्थ और उसमें रहने वाली वाच्यता और उस आगन्तुक वाच्यता के साथ वाच्य अर्थों में स्वामाविक रूप में रहने वाला वाच्यता का अवच्छेदक अर्थात् नियामक होना आवश्यक है। ये सारी बातें गुण के प्रकरण में बतलायी जा चुकी हैं। ऐसी परिस्थिति में “गुण” पद के वाच्य रूप, रस आदि में वाच्यता और उसके साथ उन्ही रूप, रस आदि में रहने वाला गुणत्व-सामान्यस्वरूप उक्त वाच्यता के नियामक रूप से गुणत्व सामान्य मानना ही होगा।

कुछ लोग द्रव्यत्व की तरह गुणत्व सामान्य की भी सिद्धि कारणता के अवच्छेदक अर्थात् नियामक, फलतः व्यावर्तक रूप से बतलाते हैं। उनका कहना यह है कि द्रव्य और कर्म इन दोनों से भिन्न सामान्यवान् होनेवाले रूप, रस आदि में रहने वाली कार-

णता का भी कोई नियामक होना अवश्य चाहिए। अन्यथा द्रव्य और कर्म में रहने वाली कारणता से गुणों में रहनेवाली कारणता भिन्न नहीं बतलायी जा सकेगी। गुणत्व सामान्य मानने पर उसमें नियमित होने के कारण गुण में रहने वाली कारणता द्रव्यों या कर्मों में नहीं जा सकेगी, अतः कारणताओं में ऐक्य की आपत्ति नहीं की जा सकती।

परन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि द्रव्यत्व सामान्य के सिद्धि-स्थल से यहाँ महान् अन्तर है। वह यह कि वहाँ सभी द्रव्य किमी न किमी के प्रति अन्ततः विभाग गुण के समवायिकारण अवश्य होते हैं। अतः उस सर्वद्रव्य-साधारण समवायिकारणता के नियामक रूप में सिद्ध होने वाला द्रव्यत्व सामान्य अनायास सब द्रव्यों में रह जाता है। उसका धात्वधिक स्वरूप उक्त युक्तिसे निखर आता है। किन्तु प्रकृत में यह बात नहीं है। समवायिकारणता गुण में रहती नहीं। असमवायिकारणता भी सब गुणों में नहीं रहती। ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि आत्मा के विशेष गुण किमी के प्रति असमवायिकारण नहीं होते, यह बात गुण-निरूपण में बतलायी जा चुकी है। निमित्तकारणता भी सभी गुणों में नहीं रहती। क्योंकि अणुत्व जिसे अन्य शब्द में परिमाण्डल्य कहा जाता है, वह किसी प्रकार भी कारण नहीं होता। ऐसी परिस्थिति में यदि कारणता के अवच्छेदक अर्थात् नियामक रूप में गुणत्व सामान्य माना जायगा तो वह एकदेशी हो जायगा, सभी गुणों में रहने वाला नहीं हो सकेगा, जो कि अनुगत प्रत्यय एवं व्यवहार के लिए नितान्त अनेक्षित है।

यदि यह कहा जाय कि रूप, रस आदि जो गुण असमवायिकारण हो सकते हैं, तत्सज्जातीय सभी गुण होते हैं। अतः तत्सज्जातीयता सब गुणों में रहेगी। उसके अवच्छेदक अर्थात् नियामक रूप में गुणत्व जाति की सिद्धि हो सकेगी। तो यह कथन भी सर्वथा असंगत होगा, क्योंकि जाति शब्द और सामान्य शब्द पर्याय है। सुतरा सभी गुणों को सजातीय अर्थात् एकजातीय बनाने के लिए पहले सकल गुण मात्र में रहने वाले किती एक सामान्य की आवश्यकता होगी, जिसके सहारे सभी गुणों को सजातीय बनाया जा सकेगा। सत्ता सामान्य को इसलिए नियामक नहीं माना जा सकता कि यह गुण मात्र में रहने वाला नहीं। उसको उक्त रूप में लेने पर उसके सहारे द्रव्य, गुण और कर्म सभी सजातीय बन बैठेंगे, जिसका परिणाम यह होगा कि सजातीयता के अवच्छेदक रूप में स्वीकृत सामान्य द्रव्य, गुण और कर्म सब को आक्रान्त कर लेगा, जिसकी जरूरत नहीं। वही तो सत्ता स्वयं है। रूपत्व आदि सकल गुणों में रहने वाले नहीं कि उनके अन्दर किमी को लेकर सभी गुणों को सजातीय बनाया जा सके। गुणत्व को लेकर सभी गुण सजातीय बन सकते हैं, परन्तु वह अभी तक स्वयं अमिद

रहेगा। अतः द्रव्यत्व के समान कारणता के नियामक रूप में गुणत्व जाति की सिद्धि नहीं की जा सकती।

रूप आदि में यह गुणत्व प्रत्यक्षतः भी मयुक्त-समवेत समवाय मन्त्रिकर्ष से ज्ञान होता है।

**कर्मत्व**

उत्क्षेपण आदि पूर्व प्रदर्शित कर्मों में रहने वाला कर्मत्व सामान्य प्रत्यक्ष प्रमाण से ही सिद्ध हो जाता है। क्योंकि उक्त उत्क्षेपण आदि पाँच कर्मों के अन्दर कोई एक भी अतीन्द्रिय नहीं, अतः उनमें रहने वाला अनुगत कर्मत्व भी मयुक्त-समवेत-समवाय मन्त्रिकर्ष से अनायास देखा जा सकता है। और मयुक्त हुई वृक्ष की शाखा, उसमें समवाय सम्बन्ध से रहने के कारण समवेत हुआ कम्पनात्मक कर्म और उसमें समवाय होता है कर्मत्व सामान्य का। इस प्रकार और से इस कर्मत्व सामान्य का सम्बन्ध निश्चित होने के कारण इसका प्रत्यक्ष अनायास हो जाता है। अतः इस कर्मत्व सामान्य की सिद्धि करने के लिए युक्ति का अन्वेषण नहीं करना पड़ता। इसे माने बिना उक्त उत्क्षेपण आदि को अनुगत रूप में कर्म नहीं समझा एवं समझाया जा सकता। अतः युक्ति में भी इसकी पुष्टि होती है। यह कर्मत्व भी सत्ता की अपेक्षा से अपर अर्थात् अल्पस्यानाश्रित और उत्क्षेपणत्व आदि सामान्यों से पर अर्थात् अधिक स्यातों में आश्रित होने के कारण परापर नामक तृतीय सामान्य श्रेणी में अन्तर्भूत होता है। सत्ता सामान्य से निकलने वाली सामान्य-त्रिपयगा की तीसरी धारा में यह एक ही परापर सामान्य होता है, यह इसकी विशेषता है। क्योंकि सत्ता पर सामान्य ही होती है और उत्क्षेपणत्व-अपक्षेपणत्व आदि पाँच अपर सामान्य ही होते हैं। क्योंकि उनके अन्तर और कोई उनके अन्दर किसी का भी व्याप्य सामान्य नहीं पाया जाता। अतः यह सामान्य धारा उत्क्षेपणत्व-अपक्षेपणत्व आदि में ही आकर विश्रान्त हो जाती है। मारकवा यह है कि कर्मत्व के व्याप्य उत्क्षेपणत्व आदि सामान्य का कोई व्याप्य सामान्य नहीं होता। अतः द्रव्यत्व और गुणत्व सामान्य की धारा से यह धारा छोटी होती है। जो जंग उत्क्षेपण और अपक्षेपण आदि को भी गमन ही मानते हैं उनके मत में तो यह धारा अपने उद्गम स्थल में ही अवरुद्ध हो जाती है अर्थात् कर्मत्व में ही उसका विश्राम हो जाता है, अतः उसका व्याप्य अन्य कोई सामान्य नहीं हो पाता।

**आक्षेप परिहार**

हीनवान और महावान दोनों सम्प्रदायों के बौद्ध विद्वानों ने इस सामान्य पदार्थ को (१) 'समीक्षणिक है', (२) 'समी स्वलक्षण अर्थात् असम्भूत है', (३) 'समी दुःख



हैं' और (४) 'समी दून्य अर्यान् असत् हैं' इन निर्वाण-प्रयोजक भावनाओं का प्रतिपाद्यक देखकर इसके खण्डन पर खूब जोर लगाया है। उन लोगों का कहना है कि विवेचक बुद्धि के सामने यह सामान्य पदार्थ टिक नहीं सकता। वे पूछते हैं कि आश्रय के पैदा होने पर सामान्य पदार्थ उनके साथ कैसे जुट जाता है? यह नहीं कहा जा सकता कि कहीं अन्यत्र सामान्य या और धर्मी के उत्पन्न होने पर वहाँ से उस धर्मी में चला आया। क्योंकि सामान्य मानने वाले भी क्रिया का होना द्रव्य में ही मानते हैं। अतः सामान्य में गमन किया वे नहीं मान सकते। इसी प्रकार धर्मी अर्थात् आश्रय के नष्ट हो जाने पर वह कहाँ रहेगा? क्रिया रहित होने के कारण कहीं अन्यत्र भी तो नहीं जा सकता। धर्मी की उत्पत्ति के पूर्व और उसके नाश के पश्चात् भी वह वहाँ ही रहता है यह नहीं कहा जा सकता। क्योंकि 'वहाँ' का अर्थ उसका अपना धर्मी उक्त दोनों कालों में रहता ही नहीं जिस पर वह सामान्य रहेगा। तज्जन्य अन्य वस्तु में वह सामान्य रहता है यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि तब वस्तु का नियम नहीं रह पायेगा। किसको क्या कहा जाय इसकी कोई व्यवस्था नहीं रह पायेगी। आश्रय के साथ वह भी उत्पन्न होता है यह भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि तब वह प्रति व्यक्ति-पर्यवसायी हो जायगा, उसकी सामान्यता ही नष्ट हो जायगी। मृतरां ज्ञान और व्यवहार के अनुगमक रूप में उसका अस्तित्व नहीं माना जा सकता। यह भी एक बड़ी कठिनाई है कि अवयवी द्रव्यों के समान उसे सावयव माना जायगा, या नहीं? यदि सावयव माना जायगा तो वह नित्य नहीं हो सकेगा, निरवयव मानने पर बाधा यह होगी कि प्रत्येक आश्रय में वह पूर्ण रूप से रहता है ऐसा मानना होगा, और ऐसा मानने पर फिर वह प्रत्येक व्यक्ति-पर्यवसायी हो जायगा, बहुसंख्यक हो जायगा, सामान्य नहीं रह सकेगा।

उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझना चाहिए, यथा—घट के पैदा होते ही उसमें घटत्व सामान्य कैसे जुट जाता है? यह नहीं कहा जा सकता कि घटत्व अन्यत्र कहीं या और घट के उत्पन्न होते ही उस प्राचीन स्थान से चलकर वह घटत्व घट में आ जाता है, क्योंकि चलन क्रिया किसी द्रव्य में ही हुआ करती है अतः घटत्व में चलन नहीं हो सकता कि वह अन्य स्थान से लुढ़ककर नवीन उत्पन्न घट में आ जायगा। इसी प्रकार उस घड़े के नष्ट होते ही वह घटत्व सामान्य कहाँ और कैसे चला जायगा? क्योंकि चलनात्मक क्रिया उसमें है नहीं। घड़े के उत्पन्न होने से पहले और नष्ट होने के बाद भी घटत्व सामान्य वहीं रहता है, न कहीं से आता और न कहीं जाता है; यह भी कैसे कहा जा सकता है? क्योंकि कथित "वहाँ" का अर्थ यदि उस घटत्व का आश्रय धड़ा लिया जाय तो वह उत्पत्ति के पहले और विनाश के बाद रहेगा ही नहीं, कि

उसमें घटत्व पहले भी था और पीछे भी रहेगा ऐसा कहा जाय। जबत “वहाँ” शब्द से जिस भूभाग आदि में घड़ा उत्पन्न हो रहा है उसे या उस भूभाग पर रहने वाले मठ आदि को लेकर, घट होने के पहले और विनाश के बाद भी उन निकटवर्ती भाव वस्तुओं में घटत्व रहता है यह भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि कौन घट कहलायेगा और कौन नहीं यह निर्णय कठिन हो जायगा। घट के समान जब पट-मठ में भी घटत्व रहेगा तब घड़ा ही क्यों घड़ा कहलायेगा ? इससे भारी अव्यवस्था हो पड़ेगी। सारा व्यवहार अस्त-व्यस्त सा हो पड़ेगा। कोई यदि प्रयोजनवश घड़ा लाने के लिए किसी से कहेगा तो वह श्रोता घड़ा न लाकर कपड़ा ले आयेगा, क्योंकि उसमें घटत्व के रहने के कारण घट कहलाने का अधिकारी कपड़ा भी होगा। घड़े के साथ ही घटत्व सामान्य भी उत्पन्न होता है और उसके साथ ही विनष्ट भी हो जाता है—यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि तब प्रत्येक घट में अलग-अलग घटत्व होगा। अतः वह “विशेष” हो जायगा। सामान्य कैसे कहलायेगा ? अनेकों में अनुगत होने से ही तो वह सामान्य कहलाता है। फिर ऐसा घटत्व मानने का प्रयोजन ही क्या रहेगा। यह भी एक जटिलता उपस्थित होती है कि वह घटत्व जिसे कि सब घटों में रहने वाला कहा जाता है, घट-पट आदि अवयवी द्रव्यों के समान सावयव होगा या नहीं ? यदि दूरवर्ती विभिन्न देशस्थित घड़ों में रखने के लिए घटत्व को सावयव माना जाय तो वह अवयवी द्रव्यों के समान अनित्य, नश्वर हो जायगा और फिर भावी एव भूत घड़ों का अनुगम नहीं करा पायेगा। घटत्व को निरवयव मानने में दिक्कत यह है कि तब वह विभिन्न-देशस्थित घड़ों में एक नहीं हो सकेगा, प्रत्येक घट-पर्यवसायी होगा। वह बहुसंख्यक होगा, फिर सामान्य कैसे हो पायेगा ?

घटत्व के स्थान में पटत्व, मठत्व आदि प्रत्येक सामान्य को रखकर सब जगह इसी प्रकार आशेष अनायास किये जा सकते हैं, जिनसे सामान्य पदार्थ की मान्यता सकट में पड़ जाती सी मालूम पड़ती है।

इस प्रकार बौद्ध विद्वानों की अग्रसरता में चार्वाक, जैन, सांख्य, योग एवं अद्वैत वेदान्त दर्शनों के विशेषज्ञों ने भी अपने-अपने तत्त्व-मंदया-सिद्धान्तरथ के मार्ग में इस सामान्य पदार्थ को अटकते हुए रोड़ा देखकर बौद्ध विद्वानों के स्वर में अपना स्वर मिलाने में पश्चात्पद नहीं रहना चाहा है।

परन्तु यहाँ जो इससे पूर्व विस्तृत रूप से इस सामान्य पदार्थ के सम्बन्ध में विवेचन किया गया है उसे अच्छी तरह समझे रख लेने पर कोई भी आपत्ति टिक नहीं पाती। यथा—सामान्य को युक्तिपूर्वक व्यापक मानने के कारण जाने-आने का प्रदम नहीं उठता। इसे आकाश के समान नित्य और निरवयव मानने के कारण सावयव है

कि निरवयव यह प्रश्न ही नहीं उठता। इसे व्यापक मानने पर भी स्वच्छ वस्तु में ही प्रतिबिम्ब-पात नियम के समान सामान्य का समवाय सम्बन्ध नियत भाव से ही रहता है सब वस्तुओं में नहीं रहता। अतः सभी वस्तुओं की एकजातीयता की भी आपत्ति नहीं की जा सकती। आश्रय की उत्पत्ति के पहले एव उसके नाश के बाद सामान्य कहाँ रहता है एवं प्रलयकाल में वह कहाँ रहता है—इसका सरल उत्तर है कि काल एवं दिक् में आश्रित होकर सामान्य सर्वदा रहता है। वस्तुतः व्यापक वस्तु अनाधारित सी रहती है, जैसे आकाश, अतः आधारविषयक प्रश्न किया ही नहीं जा सकता। शंकर मिथ ने बौद्ध विद्वानों के उक्त आक्षेपों के परिहार के अवसर पर “सामान्य कहाँ रहता है ?” इस प्रश्न का उत्तर दिया है कि “जहाँ वह प्रतीत होता है” और फिर “कहाँ प्रतीत होता है ?” इस प्रश्न के उत्तर में कहा है “जहाँ रहता है”। शंकर मिश्र जैसे विद्वान् के लिए यह उत्तर उचित नहीं प्रतीत होता। यदि कोई किसी से पूछे कि “तुम किसके लड़के हो ?” तो दूसरा यह उत्तर दे कि “जो मेरे पिता हैं उनका” और फिर उससे पूछा जाय कि “तुम्हारे पिता कौन हैं ?” और उत्तर मिले कि “जिनके हम लड़के हैं” तो यह उत्तर क्या उचित कहा जायगा ? इस प्रकार के उत्तर से कोई सभ्य प्रष्टा मीन धारण अवश्य कर लेगा परन्तु विवेचक इस उत्तर से सन्तुष्ट नहीं हो सकते। जल्पकया के अन्दर ऐसा उत्तर विजयप्रद भले ही हो जाय।

यहाँ जिस ढंग से सामान्य का स्वरूप वर्णन किया गया है उस पर पूर्ण ध्यान देने के बाद उक्त आक्षेप अंशतः भी नहीं रह जाते यह बात पहले भी कह दी गयी है।

# विशेष-निरूपण

## स्वरूप और आवश्यकता

प्रथम प्रकरण में प्रदर्शित पदार्थ विभाजन के अनुसार पाँचवाँ पदार्थ होता है विशेष । यों तो जगह जगह पर प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने अपर सामान्य को भी विशेष शब्द से कहा है, जैसे घटत्व-पटत्व आदि को, परन्तु वह विशेष, सामान्य होते हुए विशेष होता है अर्थात् पर सामान्य होने हुए अपर सामान्य भी होता है । किन्तु यहाँ उसकी चर्चा नहीं की जा रही है । यह सामान्य विशेष होते हुए भी विशेष नहीं है, अति विशेष है । यह कमो अनेक में अर्थात् एकाधिक में नहीं रहता, अतएव यह सर्वथा और सर्वथा अपने आश्रय को अपने अनाश्रय से, अर्थात् अपना आश्रय न होनेवाले से सर्वथा विशेषित करता है, अर्थात् भिन्न बतलाता है । कहने का सारांश यह है कि यहाँ विशेष शब्द का अर्थ विशेषक अर्थात् भेदक समझना चाहिए । इतना कह देने के बाद अब यह भी प्रश्न नहीं उठता कि यह विशेष पदार्थ क्यों माना जाय ? क्योंकि जहाँ एकाधिक वस्तुओं में होनेवाले भेद को अर्थात् अन्यान्याभाव को और कोई नहीं समझा पाता और उसे समझना आवश्यक होता है तो वहाँ यही काम देता है । यही उस ज्ञातव्य रूप से अश्विक्त भेद को बतलाता है ।

अब यहाँ प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि किसी भी वस्तु को किसी भी वस्तु से गुण, क्रिया, जाति और आश्रय इनकी विभिन्नता से अनायास भिन्न समझा जाता है एवं समझा जा सकता है । ऐसी परिस्थिति में विशेषक अर्थात् भेदक होने के नाते उक्त गुण, क्रिया, जाति आदि ही “विशेष” हो जायेंगे । फिर अलग विशेष नामक पदार्थ कैसे माना जा सकता है ? यथा द्रव्य से गुण को भिन्न या गुण से द्रव्य को भिन्न द्रव्यत्व, गुणत्व जाति के सहारे अनायास समझा जा सकता है । क्योंकि द्रव्यत्व द्रव्य में ही रहता है, गुण में नहीं और गुणत्व गुण में ही रहता है, द्रव्यों में नहीं । इसी प्रकार घट और पट में, रूप और रस में, उत्क्षेपण और अपक्षेपण में तथा अन्यत्र सामान्य के सहारे वस्तुओं को अनायास परस्पर भिन्न समझा जा सकता है । एकजानीय दो वस्तुओं में होनेवाले पारस्परिक भेदों को जाति के सहारे न समझ सकने पर भी गुण

और क्रिया के सहारे अनायास अलग समझा जा सकता है। यथा नील घड़े से उजले घड़े को रंग के आधार पर अनायास भिन्न समझा जा सकता है। क्रियाशील वृक्षशाखा को निष्क्रिय शाखा से क्रिया के आधार पर अनायास भिन्न समझा जा सकता है। जहाँ गुण, क्रिया और जाति के सहारे भेद नहीं समझा जाता है, वहाँ आश्रय के सहारे भेद समझा जा सकता है। यथा विभिन्न आश्रयस्थित सामान्य, समवाय और अभाव इनमें होने वाले भेदों को आश्रय के भेद से समझा जा सकता है, और एक आश्रय में रहने वाले इनको सम्बन्ध-सम्बन्धी भाव या प्रतियोगी-अनुयोगी-भाव के आधार पर अलग समझा जा सकता है। अर्थात् सामान्य होता है समवाय का सम्बन्धी, यानी उस सम्बन्ध से रहने वाला, और समवाय होता है सामान्य का सम्बन्ध। अतः समवाय को सामान्य से भिन्न मानना होगा। इसी प्रकार घटत्व सामान्य का अभाव जब कि पट में समझते हैं तो घटत्व होता है अभाव का प्रतियोगी और अभाव होता है अनुयोगी। अतः घटत्व सामान्य को और उसके अभाव को एक नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार वस्तुओं में विद्यमान पारस्परिक भेद अनायास सर्वत्र “विशेष” नामक इस अजनबी पदार्थ को बिना माने भी समझा जा सकता है। तब विशेष पदार्थ क्यों माना जाय ?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि गुण एवं क्रिया को सर्वत्र भेदक अर्थात् भेद का जापक नहीं माना जा सकता। क्योंकि ऐसा मानने पर जहाँ एक ही वस्तु में पाक अर्थात् अग्निसंयोग के सहारे रूप, रस आदि गुण बदलते हैं किन्तु गुणी वही अर्थात् एक ही रहता है, वहाँ क्रमिक रूप, रस आदि के भेद से एक को अनेक मानना पड़ेगा, जो कि अनुभवविरोध है। कहने का सारांश यह कि पिठर-पाकवादी अर्थात् अवयवि-पाकवादी के मत में प्रत्यभिज्ञात एक घड़े आदि को अनेक मानना अनिवार्य हो पड़ेगा, जैसा कि माना नहीं जाता। परमाणु-पाकवादी के मत में क्रमिक पाकवश विभिन्न रूप-रस आदि वाले एक परमाणु को विभिन्न मानना पड़ेगा, जो कि अनुभव-विरोध है। विभिन्न जातियों का पारस्परिक भेद मले ही सामान्य के आधार पर समझा जा सके, जैसा कि उदाहरण ऊपर दिखलाया गया है, परन्तु एकजातीय दो वस्तुओं को सामान्य के सहारे अलग नहीं समझा जा सकता। जैसे एक पाथिव परमाणु को अपर पाथिव परमाणु में सामान्य के आधार पर भिन्न करना असम्भव है। क्योंकि दोनों ही एकजातीय होते हैं। अवयवस्वरूप आश्रय के सहारे भी उन्हें भिन्न समझना असम्भव है। क्योंकि परमाणु निरवयव होते हैं यह बात पहले बतलायी जा चुकी है।

यदि यह कहा जाय कि उन परमाणुओं को स्वलक्षण अर्थात् स्वतः भिन्न मान लिया जाय, अतः भेदक रूप में विशेष नामक स्वतंत्र पदार्थ मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता। तो यह कथन इसलिए उचित नहीं होगा कि कोई भी धर्म स्वतः भिन्न

नहीं पाया जाता। परमाणु भी धर्मी है अतः उन्हें स्वतन्त्रता, स्वतः भिन्न कर्म माना जा सकता है ? अतः उन परमाणुओं को परस्पर भिन्न समझने के लिए विशेष पदार्थ का मानना आवश्यक है।

यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उठा सकते हैं कि परमाणु तो अव्यवहार्य हैं, वे किसी के उपयोग में आनेवाली वस्तु नहीं। उनमें द्व्यणुक उत्पन्न होने के बाद उन द्व्यणुकों में लेकर परपन्नी त्र्यणुक, चतुरणुक आदि में उद्भोजकता होती है। इसे या समझा जाय कि पार्थिव परमाणु को न नृण कहा जा सकता, न द्रव कहा जा सकता और न दही कहा जा सकता है। यह पार्थिव परमाणु मात्र होता है। अतः धैर्यविक उपमांग उगते प्राप्त होने धान्य नहीं। ऐसी परिस्थिति में परमाणुओं को या उनमें विद्यमान पारस्परिक भेदों को समझने की आवश्यकता नहीं रह जाती, कोई प्रयोजन नहीं रह जाता। फिर पारमाणविक भेदों को समझने के लिए विशेष नामक पदार्थ क्यों मानना चाहिए ? आज जिसे पारश्चात्य वैज्ञानिक लोग "एटम" आदि शब्दों में पुकारते हैं एवं जिसे विविध स्पष्ट उपयोग में लाते हैं वह उन लोगों का पारिभाषिक परमाणु है, प्रकृत परमाणु नहीं। यह बात आरम्भ में बतलायी गयी है।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि ज्ञान स्वतः प्रयोजन है। अतएव अच्छे लोग ज्ञान की प्राप्ति के लिए निरन्तर चेष्टाशील पाये जाते हैं। मुतरा यह प्रश्न नहीं किया जा सकता कि पारमाणविक पारस्परिक भेद के ज्ञान की क्या आवश्यकता है। यदि ज्ञान को स्वतः प्रयोजन न भी माना जाय, फिर भी उक्त भेद की समझना इसलिए आवश्यक है कि जब तक दो परमाणुओं को भिन्न नहीं समझा जायगा तब तक उनमें "यह एक और वह एक" इस प्रकार 'अपेक्षा बुद्धि' नामक ज्ञान नहीं हो सकता और जब तक अपेक्षा बुद्धि न होगी तब तक द्वित्व संग्या उन परमाणुओं में नहीं हो सकती, उन्हें "दो" नहीं समझा जा सकता। जब तक उन परमाणुओं को "दो" नहीं समझा जायगा तब तक यह कभी नहीं समझा जायगा कि दो पार्थिव परमाणुओं के जुटने से पार्थिव द्व्यणुक-स्वरूप प्राथमिक कार्य उत्पन्न होता है। इस प्रकार जलीय द्व्यणुक, तैजम और वायवीय द्व्यणुक की भी उत्पत्ति नहीं समझी जा सकेगी। मृष्टि की प्रक्रिया मानवजीवन के लिए अज्ञात ही रह जायगी। इसी प्रकार प्रलय भी नहीं समझा जा सकेगा। क्योंकि प्रलय दो सजातीय परमाणुओं के विभाजनान्तर ही होता है। परमाणुओं को दो तब तक नहीं समझा जा सकता जब तक परमाणुओं में विद्यमान भेद को न समझा जा सके और भेद तब तक नहीं समझा जा सकता जब तक भेदक "विशेष" को न मान लिया जाय। अतः विशेष नामक एक स्वतंत्र पदार्थ पारमाणविक पारस्परिक भेद के जापक रूप में मानना अनिवार्य है।

अब यही यह एक प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि उन भेदों के ज्ञापनार्थ विज्ञेय माना जाता है, तब वह विज्ञेय स्वयं अज्ञात ही रहता हुआ परमाणु में विद्यमान पारस्परिक भेद को बतलाता है या ज्ञात होकर? प्रथम पक्ष दमकिए नहीं उचित हो सकता कि अज्ञात होने हुए दूसरे का ज्ञापक होना अर्थात् दूसरे को समझना यह केवल इन्द्रियों का स्वभाव है। विज्ञेय पदार्थ इन्द्रिय नहीं कि उसे ऐसा समझा जाय। यह तो जैसे धूम आग को समझाता है उसी प्रकार दो एकजातीय परमाणुओं में विद्यमान भेद को समझायेगा। अतः अज्ञात धूम से कमी आग समझी नहीं जाती। अतः अज्ञात धूम से जैसे आग नहीं समझी जाती है तद्वत् अज्ञात विज्ञेय से उक्त भेद को नहीं समझा जा सकता। द्वितीय पक्ष इसलिए असम्भावित मालूम पड़ता है कि परमाणु होते हैं अतीन्द्रिय, अतः उनमें विद्यमान विज्ञेय पदार्थ का भी प्रत्यक्ष होना कठिन है। यदि यह पक्षा जाय कि द्व्यणुक का आरम्भक होने के कारण पहले परमाणु में विशेष की अनुमिति होगी। अनन्तर ज्ञात अर्थात् अनुमित विशेष से परमाणुभेद की अनुमिति की जायगी। तो यह कहना भी इसलिए संगत नहीं होगा कि तब उक्त “द्व्यणुकारम्भकता” से ही अर्थात् उस द्व्यणुक के आरम्भक होने से ही परमाणुगत भेद को समझा जा सकता है, फिर मध्य में विज्ञेय नामक स्वतंत्र पदार्थ क्यों माना जाय?

इस प्रश्न का उत्तर यह समझना चाहिए कि विशेष केवल परमाणु में ही नहीं माना गया है किन्तु सभी नित्यद्रव्यों में। सुतरां मानस प्रत्यक्ष के विषय आत्मा में होने वाले विशेष को प्रत्यक्षतः समझा जा सकता है। अतः आत्मा के समान निरवयव होने के कारण काल, आकाश, दिक् एवं परमाणु में विशेष की अनुमिति अनायास की जा सकती है। अनन्तर उस अनुमित अर्थात् अनुमान द्वारा ज्ञात विशेष से परमाणु में भेद समझा जायगा। सारांश यह है कि परिमाण-तारतम्य की आवश्यक विश्रान्ति के आधार पर अनुमित परमाणु में निरवयव द्रव्य होने के कारण अनुमित विशेष से परमाणुओं में विद्यमान पारस्परिक भेद की अनुमिति होगी। इसमें कोई बाधा नहीं दिखलाई जा सकती। तत्परमाणुत्व हेतु से परमाणु में विशेष की अनुमिति होगी यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि भेद की अनुमिति के लिए हेतुमूल विशेष के ज्ञान में जा कठिनता प्राप्त होती है वह तत्परमाणुत्व को समझने के लिए भी समान ही बनी रहेगी। परमाणु की सिद्धि पहले बतलाई जा चुकी है।

गम्भीरतापूर्वक दृष्टि डालने पर उक्त प्रश्न इसलिए निरवकाश है कि विज्ञेय को स्वज्ञोप्राप्त्य माना जाता है। क्योंकि जब तक वह स्वज्ञोप्राप्त्य नहीं होगा तब तक उसे स्वतः व्यावृत्त नहीं माना जा सकता। कहने का सरल अभिप्राय यह कि परिमाण-तारतम्य की विश्रान्ति के लिए सिद्ध होनेवाला परमाणु विशेष पदार्थ से युक्त रूप

में ही सिद्ध अर्थात् अनुमित होता है। अतः अलग रूप से उक्त परमाणु में विशेष को समझने के लिए कोई आयास अपेक्षित नहीं होता।

## विशेष की निर्विशेषता

इस विशेष पदार्थ के सम्बन्ध में कुछ लोग यह प्रश्न उपस्थित करने हैं कि प्रत्येक परमाणु में यदि विशेष नामक पदार्थ अलग नहीं माना जायगा तो यह परमाणुओं को भिन्न नहीं कर सकेगा। जो स्वयं भिन्न नहीं होगा अर्थात् प्रत्येक आश्रय में अलग-अलग नहीं होगा वह आश्रयों को अलग कैसे बतला सकेगा? घटत्व घटों में रहता है पटों में नहीं। इसी प्रकार पटत्व पटों में ही रहता है घटों में नहीं। सारांश यह कि घटत्व और पटत्व स्वतः भिन्न हैं, अतएव अपने आश्रयों को—घटों और पटों को परस्पर में भिन्न कर सकते हैं। इसी प्रकार जब प्रत्येक परमाणु में अलग अलग विशेष होगा तभी उसके सहारे प्रत्येक परमाणु आपस में भिन्न अर्थात् अलग अलग होंगे। मकेगा, यह मानना होगा। ऐसी परिस्थिति में कठिनता यह उपस्थित होती है कि विशेषों को कैसे भिन्न किया जाय? विशेषों पर भी अतिरिक्त विशेष मानकर यदि काम चलाया जाय तो अनवस्था चल पड़ती है, जिसमें विशेष की विशेषता ही समिद्ध ही जाती है। क्योंकि यदि विशेषों को भविष्य माना जाय अर्थात् विशेष की अपर परम्परा भी मानी जाय तो विशेष नामक अतिरिक्त पदार्थ मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता एवं वह वैज्ञानिक नहीं हो पाता। यदि भेदक होने के कारण ही वह विशेष होगा तो सर्व-स्वलक्षणतादी बौद्ध विद्वानों के मतानुसार द्रव्य-गुण आदि-स्वरूप होकर ही रह जायगा, यतः किसी न किसी प्रकार से किसी के भेदक समी होते हैं। जिस घर में घड़ा है उसे, जिस घर में घड़ा नहीं है उससे भिन्न, घड़े के रहने और न रहने से ही किया जाता है। जिसे कपड़ा है और जिसे नहीं है उन दोनों को उस कपड़े के आधार पर ही अलग किया जाता है। अतः इस प्रकार से सभी विशेष हो जायेंगे। फिर विशेष को अलग पदार्थ कैसे माना जा सकता है? जैसा कि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने माना है। अतः यह मानना होगा कि यह विशेष पदार्थ विशेषक होता हुआ निर्विशेष होता है। अर्थात् अपने आश्रय परमाणु को परस्पर में भिन्न समझाता हुआ स्वतः भिन्न होता है। विशेष एकजातीय परमाणुओं में विद्यमान पारस्परिक भेद को समझाता है। किन्तु विशेष में होने वाले पारस्परिक भेद को और कोई नहीं समझाता है, वह स्वतः भिन्न समझा जाता है। कहने का सारांश यह कि “विशेष” यह नाम ऐसे पदार्थ को बतलाता है जो कि अन्य किसी द्वारा पारस्परिक भेद का आश्रय न समझा जाय, किन्तु दूसरे अर्थात् अपने आश्रयभूत परमाणु को दूसरे से भिन्न समझाये। इसी रहस्य को समझने के लिए प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने इस विशेष पदार्थ को “स्वतोऽध्याक-



तक" कहा है। "स्वतः" शब्द में अन्य की ओर का अभाव व्यक्त किया जाता है और "व्याप्यार्थक" शब्द में "भेदक होना"। अतः "स्वतोव्यावर्तक" शब्द का यह स्पष्ट अर्थ होता है कि विशेषों को परस्पर भिन्न समझने के लिए और किसी की भी आवश्यकता नहीं होती है और परमाणुओं को परस्पर भिन्न समझने के लिए इस विशेष की आवश्यकता होती है। अतः सर्वथा भन्तव्य है कि विशेष निर्विशेष होता है और उस पर कोई विशेष नहीं होता। यह स्वभावतः भिन्न होता है अतः उसके भेदक रूप में उस पर और विशेष मानने की आवश्यकता नहीं होती। अब परमाणु को ही स्वतोव्यावृत्त अर्थात् स्वतः भिन्न क्यों न मान लिया जाय? विशेष नामक स्वतंत्र पदार्थ क्यों माना जाय? इस प्रश्न का उत्तर यह दिया जा चुका है कि कोई भी धर्म स्वतः भिन्न नहीं हो सकता। परमाणु द्रवणुक का तथा परमाणुत्व आदि का धर्मों, है अतः वह स्वतः व्यावृत्त, स्वतः भिन्न नहीं हो सकता।

कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उपस्थित कर सकते हैं कि "विशेष" परमाणु का भेदक होता है, इस वाक्य का तात्पर्य क्या है? भेदक का अर्थ भेद का जनक, उत्पादक प्रतीत होता है। परन्तु यह अर्थ यहाँ संगत नहीं होता। क्योंकि सभी परमाणु अनादि और अनन्त होते हैं। सुतरां उनमें परस्पर में विद्यमान भेद भी स्वामाविक सार्वदिक ही होता है; आगन्तुक नहीं। फिर उस भेद का जनक कैसा और जनक कैसा? अतः विशेष को भेदक कैसे कहा जा सकता है? आकाश, आत्मा आदि के भेद भी नित्य ही होंगे, अतः किसी भी भेद का जनक होने के नाते विशेष को भेदक कहना कठिन है। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यहाँ भेदक का अर्थ भेद का जनक नहीं, अनुमापक है। नित्य परमाणु, आकाश आदि में विद्यमान भेद को यह समझाता है, हेतु बनाकर अनुमान करता है अतः यह विशेष भेदक कहलाता है। इसी अभिप्राय से प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने विशेषों को व्यावर्तक, स्वतोव्यावर्तक आदि शब्दों से कहा है।

इस विचार से यह भी यहाँ स्पष्ट हो गया कि विशेष स्वतः पारस्परिक भिन्न रूप से ज्ञात होकर आश्रयमूर्त परमाणु आदि में विद्यमान भेद को समझाता है, अतः विशेष का ही ज्ञान पहले कैसे हुआ? इस प्रश्न का द्रिष्टिकूल अवकाश ही नहीं रह जाता। कहने का सारांश यह कि जैसे कोई व्यक्ति घट और पट में अलग-अलग विद्यमान पारस्परिक भेद को समझा देता है कि "यह घट इस पट से भिन्न है, क्योंकि दोनों की आकृतियाँ अलग-अलग हैं।" तद्वत् जिन्हे परमाणु के तारतम्य की विद्यान्ति की आवश्यकतावश मुख्य विशेष-युक्त परमाणु का यह निर्णय हो चुका होता है, उन्हें धर्मोग्राहक प्रमाण से ही अर्थात् परमाणुग्राहक अनुमान से ही परमाणुगत विशेष भी परिचित हो जाते हैं। अतः वे उस विशेष को हेतु बनाकर अनुमान द्वारा परमाणुओं के

पारम्परिक भेद को अनावाम समझ सकते हैं।

### विशेष की निस्सामान्यता

इस विशेष के सम्बन्ध में एक नया प्रश्न यह उपस्थित होता है कि जब सभी नित्य द्रव्यों में अलग अलग विशेष रहते हैं, तो यह निश्चित है कि इन विशेषों की संख्या और नित्य द्रव्यों की संख्या समान होगी। परमाणु जब कि गणनायोग्य है असंख्य है अतः उनमें विद्यमान विशेषों को भी असंख्य मानना ही होगा। यद्युपमयों का एक रूप में समझने और समझाने के लिए उनमें एक अनुगमक सामान्य की आवश्यकता होती है। इसी युक्ति में द्रव्यत्व, गुणत्व और घटत्व पदत्व आदि सभी सामान्य माने जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में असंख्य नित्य परमाणुओं में विद्यमान असंख्य विशेषों को भी एक रूप में समझने और समझाने के लिए विशेषत्व नामक सामान्य मानना आवश्यक होगा, वह क्या, नहीं माना जाता ?

इसके उत्तर अनेक हो सकते हैं। एक यह कि विशेषों पर विशेषत्व नामक सामान्य मानने पर विशेष का "स्वतः व्यावर्जक होना" यह स्वभाव ही नष्ट हो जायगा, अतः विशेषत्व सामान्य नहीं सामान्याभास है। यह सामान्याभास शीर्षक विचार के अवसर पर बताया जा चुका है। जैसे हेत्वाभास से भी कभी सन्देहमिति हो जाती है, मणि की प्रकाशशक्ति को मणि समझकर अनुषादनकारी व्यक्ति भी जैसे मणि प्राप्त कर लेता है, तद्वत् विशेषत्व सामान्याभास से भी विशेषों का अनुगतीकरण मूलक अनुगत रूप से समझना और समझाना चलता है। वाचा प्राप्त नहीं होती। अनुगत रूप से समझना और समझाना जब कि सामान्याभास में भी बनता है फिर विशेषत्व के समान अन्य सभी सामान्यों को सामान्याभास क्यों न मान लिया जाय ? यह प्रश्न इसलिए नहीं उपस्थापित हो सकता कि किसी के सामान्य होने पर ही कोई अन्य सामान्याभास हो सकता है। अतः जिनके सामान्य होने में कोई बाधा प्राप्त नहीं होगी उन्हें तुल्ययुक्ति के आधार पर सामान्य मानना ही होगा। प्रकृत में विशेषत्व को सामान्य मानने में विशेष की "स्वभावहानि" स्वरूप बाधा बतलायी जा चुकी है। अतः विशेषत्व को सामान्य नहीं माना जा सकता। अतः विशेष का सामान्य नहीं माना जाता है।

दूसरा उत्तर यह कि किसी भी सामान्य का आश्रय बनने के लिए "समवाय" सम्बन्ध का होना और सामान्य होने के लिए समवाय सम्बन्ध से रहना नितान्त अपेक्षित होता है। परन्तु विशेष और विशेषत्व इन दोनों के बीच समवाय नामक सम्बन्ध न होने के कारण दोनों ही बातें नहीं हैं। न विशेषत्व सामान्य उक्त सम्बन्ध से रहता है और न विशेष समवाय सम्बन्ध वाला ही है। अतः विशेषत्व को विशेष में रहने वाला सामान्य नहीं माना जा सकता।

तीसरा उत्तर यह है कि जितने सामान्य हैं वे प्रायः किसी न किसी रूढ़ पद के ही प्रवृत्ति-निमित्त अर्थात् शक्ति-परिच्छेदक हुआ करते हैं। इस नियम के आधार पर विशेषणों का भी किसी रूढ़ पद का प्रवृत्ति-निमित्त होना आवश्यक होगा। परन्तु इसमें बड़ी चाला यह है कि “विशेष” शब्द नित्य-योगिक है, ये पद अग का वाचक है। विशेषण उपमर्जन होने के कारण शीघ्र हुआ करते हैं। इस दृष्टिकोण से “विशेष हो” शेष अर्थात् विशेषण जिसमें वह है “विशेष”, इस व्याख्या को ध्यान में रखते हुए ही प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने “विशेष” शब्द का प्रयोग किया है, जिससे इस विशेष नामक पदार्थों का विशेषण रहित समझा जाय। ऐसी परिस्थिति में विशेषणों को सामान्य बनाकर उसे विशेष में रखने की चेष्टा कैसे की जा सकती है? क्योंकि विशेषत्व योगिक “विशेष” शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त अर्थात् शक्ति का परिच्छेदक होने के कारण किसी रूढ़ पद का प्रवृत्ति-निमित्त कहां हो पाता है? जो कि सामान्य होने के लिए अशुद्ध है। अतः विशेष का सामान्य नहीं माना जा सकता।

चतुर्थ उत्तर यह है कि विशेष का ज्ञान एक व्यवहार अर्थात् वाक्यप्रयोग अनुगत होता ही नहीं। विशेष अननुगत रूप में ही प्रतीत एवं कथित होते हैं। इसीलिए मशकृत भाषा में इसके सम्बन्ध में “विशेषा” इस प्रकार निश्चितः बहुवचन से ही उल्लेख किया गया है। जब कि अननुगत रूप में ही विशेष ज्ञात एवं प्रयुक्त होते हैं, तब अनु-गति के लिए विशेषों में विशेषत्व मानना चाहिए, यह कहने का स्थान ही नहीं रह जाता। अतः विशेष में सामान्य नहीं मानना चाहिए।

### विशेष के आश्रय

विशेष पदार्थों की आवश्यकता से यह सिद्ध हो जाता है कि ये विशेष सभी नित्य द्रव्यों में रहते हैं। क्योंकि नित्य द्रव्यों में विद्यमान पारस्परिक भेदों को और किसी के द्वारा नहीं समझा जा सकता यह बात बतायी जा चुकी है। यहाँ यह प्रश्न करना उचित नहीं होगा कि विशेषों को केवल परमाणुओं में माना जाय, व्यापक, नित्य आत्मा, आकाश आदि में नहीं। क्योंकि आत्माओं में विशेष न मानने पर सुषुप्त आत्माओं एवं मुक्त आत्माओं में भेद का ज्ञान नहीं हो सकेगा। क्योंकि उस अवस्था में कोई ऐसे गुण भी असाधारण रूप से आत्माओं में विद्यमान नहीं होते कि उनके आधार पर भेद का ज्ञान किया जा सके। सुषुप्त आत्माओं में पाप-पुण्य रहते भी हैं; तब वे अतीन्द्रिय होने के कारण स्वयं अज्ञात होते हैं। उस समय सुख और दुःख की भी उपलब्धि नहीं होती कि उसके सहारे पाप-पुण्य को समझकर उससे भेद का ज्ञान किया जा सके। मुक्त आत्माओं में तब पाप-पुण्य रहते ही नहीं कि उनसे उनके पारस्परिक भेद समझे जा सकें। काल और दिक् इनमें भी विशेषों का मानना आवश्यक ही

है। अन्यथा इन दोनों में विद्यमान पारस्परिक भेद को समझा नहीं जा सकता। क्योंकि कोई भी विशेष गुण इनमें रहता नहीं और संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, मग्नता और विभाग ये पाँच गुण दोनों में समान रूप से ही रहने हैं। अतः उनमें से कोई भी उक्त भेद का ज्ञापक अर्थात् समझाने वाला नहीं हो सकता। यहाँ यद्यपि यह पक्ष उठाया जा सकता है कि जो एकत्व संख्या काल में है वह तो दिक् में नहीं है और जो एकत्व दिक् में है वह तो काल में नहीं है। इसी प्रकार परिमाण आदि में भी समझा जा सकता है। ऐसी परिस्थिति में गुण के आधार पर काल और दिक् इन दो द्रव्यों के अन्दर विद्यमान भेदों को क्यों नहीं समझा जा सकेगा ?

परन्तु यह उचित इसलिए नहीं होता कि जब तक काल और दिक् इन दोनों को भिन्न नहीं समझ लिया जाता है अलग नहीं समझ लिया जाता है तब तक यह भी समझना सर्वथा कठिन है कि इन दोनों में विद्यमान एकत्व आदि गुण विभिन्न हैं, अलग हैं। अतः गुणभेद से काल और दिक् इनका पारस्परिक भेद समझा जा सकता है यह नहीं कहा जा सकता। अतः इन दोनों में अलग अलग विशेष मानना आवश्यक है।

आकाश यद्यपि शब्द गुण का आश्रय होने के कारण काल, दिक् आदि से भिन्न सिद्ध हो सकता है और आकाश अनेक है ही नहीं कि आरम्भ के समान अघातपर पारस्परिक भेद को समझने के लिए आकाश में विशेष पदार्थ माना जाय। किन्तु आकाश में विद्यमान शब्द-कारणता के नियमनार्थ आकाश में भी विशेष पदार्थ मानना होगा। कहने का अभिप्राय यह है कि कोई भी कल्पित वस्तु किसी अन्य के नियन्त्रण से ही नियंत्रित होकर स्थानान्तर में कल्पित नहीं हो पाती। प्रकृत स्थल में यदि आकाश में विशेष पदार्थ नहीं माना जायगा तो “आकाश में ही शब्द क्यों उत्पन्न होते हैं?” “आकाश में ही शब्द के प्रति कारणता क्यों है?” इन प्रश्नों का समाधान नहीं मिल सकता। अतः नियामक रूप में आकाश में भी विशेष मानना ही पड़ेगा। अथवा शब्द के सहारे आकाश को काल, दिक् आदि अन्य व्यापकों से इसलिए भिन्न नहीं समझा तथा समझाया जा सकता कि जो लोग एक ही व्यापक मानेंगे वे शब्द को काल आदि का गुण मानेंगे ही। सुतरां शब्द भेदक नहीं बन सकता। अतः आकाश में भी विशेष मानना आवश्यक होगा। विशेष के बारे में इस तरह का प्रश्न नहीं उठाया जा सकता कि काल और आकाश दोनों में एक ही विशेष है। क्योंकि विशेष स्वतः व्यापृत एवं पूर्ण-प्राप्त प्रमाण से धर्मी के साथ ही स्वतः प्रतीत हो जाता है, यद्यपि पहले बतलायी जा चुकी है।

अनन्त मनों में अनन्त विशेषों का अस्तित्व उसी प्रकार मन्तव्य होगा जैसे अर्तस्य परमाणुओं में अर्तस्य विशेष बतलाये जा चुके हैं।

## विशेष की नित्यता

यद्यपि यह कोई नियम नहीं है कि नित्य में रहने वाले धर्म नित्य ही हों। नित्य आकाश का धर्म शब्द अनित्य होता है, जोवात्मा के धर्म ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आदि अनित्य होते हैं। नित्य काल और दिक् में पैदा होनेवाली द्वित्व आदि संख्याएँ अनित्य होती हैं। नित्य मन में होनेवाली क्रियाएँ अनित्य होती हैं। पार्थिव परमाणु में होनेवाले रूप, रस, गन्ध और स्पर्श अनित्य होते हैं। अतः इस युक्ति से विशेष को नित्य कहना कठिन है कि विशेष के आश्रय नित्य ही होते हैं, अतः विशेष को नित्य मानना चाहिए। तथापि विशेषों को नित्य इसलिए मानना होगा कि जिन कार्यों के लिए विशेष माने जाते हैं वे कादाचित्क नहीं सार्वदिक हैं, अतः उनके नियामक रूप में विशेषों का सार्वदिक होना आवश्यक है अर्थात् उनका सदा रहना अवश्य मानना होगा। सारांश यह कि विशेष के जितने भी आश्रय हैं वे सभी नित्य हैं यह बात बतलायी जा चुकी है। जैसे वे आश्रय नित्य हैं वैसे ही उनमें होने वाले पारस्परिक भेद भी नित्य होते हैं। सुतरा उन भेदों के नियामक विशेषों को भी नित्य ही मानना होगा। अन्यथा उन नित्य परमाणु आदि में होने वाले पारस्परिक भेद कादाचित्क अर्थात् किञ्चित्काल मात्र स्थायी हो जायेंगे। अतः भेदक विशेषों को नित्य, त्रिकालस्थायी मानना होगा। यही कारण है कि मोक्षकाल में जोवात्मा का परमात्मा के साथ अभेद हो जाता और संसारकाल में जीव और परमात्मा का भेद रहता है—यह भेदाभेदवादी निम्बार्क आदि दार्शनिकों का मत नहीं टिक पाता। क्योंकि जीव और परमात्मा दोनों के भेदक विशेष उन दोनों में सर्वदा ही विद्यमान रहते हैं अतः भेद भी सदा उन दोनों में मोक्षकाल में रहता ही है। फिर उन दोनों का आगन्तुक अभेद कैसे हो सकता है? अतः मोक्षकाल में भी आत्मा और परमात्मा विभिन्न ही रहते हैं अभिन्न नहीं हो पाते। इन सब गम्भीर विचारों को सामने रखने पर यह मानना आवश्यक है कि विशेष नित्य ही होते हैं। उन्हें अनित्य नहीं माना जा सकता।

## विशेष का सम्बन्ध

विशेष नित्य द्रव्यों में रहते हैं यह बात बतलायी गयी है। किती भी आधार में किसी के भी रहने की बात आने पर यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि वह रहने वाली वस्तु अपने उस आधार में किस सम्बन्ध से रहती है? अतः यह भी जिज्ञासा स्वाभाविक ही होगी कि नित्य द्रव्यों में विशेष किस सम्बन्ध से रहते हैं? क्योंकि लोक-परिचित सम्बन्धों के अन्दर किसी भी सम्बन्ध का होना वहाँ बनता नहीं। लोक में सर्वाधिक परिचित सम्बन्ध है "संयोग"। संयोग का पूर्ण परिचय गुण-प्रकरण में दिया जा चुका है। वह सम्बन्ध रूप से सर्वाधिक परिचित इसलिए है कि अधिकतर व्यावहारिक

दो द्रव्यों में परस्पर का सम्बन्ध संयोग ही होता है। यथा मूतल से घड़े, कपड़े, मानव-शरीर आदि का सम्बन्ध संयोग होता ही है। आम-अमरुद आदि कुछ भी हम हाथ में लेते हैं तो हाथ के साथ संयोग ही सम्बन्ध होता है। लोंग कपड़े पहनते हैं, घड़ी बाँधते हैं तो उन कपड़े, घड़ी आदि से शरीर का, हाथ का सम्बन्ध संयोग ही होता है। इस सम्बन्ध के लिए उदाहरणों की कमी नहीं है। अतः यह कहना ही होगा कि संयोग सम्बन्ध सर्वाधिक सुपरिचित है। परन्तु वह सम्बन्ध प्रकृत विशेष के साथ इसलिए नहीं माना जा सकता कि "संयोग" दो पारस्परिक अवयवावयधि-मादरहित द्रव्यों का ही हो सकता है। यह बात पहले स्पष्ट रूप से बतलायी जा चुकी है। विशेष तो द्रव्य नहीं कि नित्य द्रव्य के साथ उसका संयोग सम्बन्ध माना जाय ? अतः संयोग सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता।

लोकपरिचय में संयोग के बाद दूसरा स्थान आता है कालिक का। क्योंकि 'अमी' 'तमी' 'कमी' 'जमी' आदि का प्रयोग एवं तदनुरूप ज्ञान समी किया करने हैं। उक्त प्रयोग व ज्ञान से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि जो भी कुछ होता है। या रहता है वह किसी न किसी काल में रहता है। मूतरा काल के साथ समी यस्तुओं का सम्बन्ध मन्तव्य है, उसी सम्बन्ध का नाम होता है कालिक। यह कालिक सम्बन्ध समी नित्य द्रव्यों के साथ विशेष का इसलिए नहीं हो सकता कि कालिक सम्बन्ध से कोई भी यस्तु काल में ही रह सकती है। परमाणु, आकाश, आत्मा आदि काल नहीं है। यह बात प्रथम प्रलरण के विचारों से स्पष्ट हो चुकी है। ऐसी परिस्थिति में अपने आश्रय नित्य द्रव्यों के साथ विशेषों का क्या सम्बन्ध हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर यह समझना चाहिए कि अवयव और अवयवी आदि का जिस प्रकार पारस्परिक सम्बन्ध "समवाय" होता है, तद्वत् नित्य द्रव्यों के साथ विशेषों का सम्बन्ध भी समवाय ही होता है। अर्थात् नित्य द्रव्यस्वरूप आश्रयों में विशेष "समवाय" नामक सम्बन्ध से रहा करते हैं।

**विशेष का मौलिक महत्व**

इन विशेषों के सम्बन्ध में एक प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि निरवयव नित्य द्रव्यों की परस्पर मिश्रता एवं उसका ज्ञान इन दो कार्यों के लिए विशेष पदार्थ की आवश्यकता प्रतीत होने पर भी इसे द्रव्य-गुण आदि अन्य स्वीकृत छ. पदार्थों से अतिरिक्त एक स्वतंत्र पदार्थ क्यों माना जाय ? यह तो कोई बात नहीं कि स्वतंत्र पदार्थ होने पर ही विशेष नित्य द्रव्यों को परस्पर मिश्र कर सकेंगे एवं समझा सकेंगे।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि द्रव्याश्रित द्रव्य, अर्थात् द्रव्य के साथ समवाय

नामकः सम्बन्ध से रहनेवाले द्रव्य नियमतः साधयव हुआ करते हैं, फलतः अनेकाश्रित हुआ करते हैं। घट-पट आदि जितने द्रव्याश्रित द्रव्य हैं वे अवयवी हैं। अपने अनेक सम-वायिकारणों में विद्यमान होने के कारण वे अनेकाश्रित होते हैं। किन्तु विशेषों में यह बात नहीं पायी जाती, वे न तो साधयव होते हैं और न अनेकाश्रित, अतः विशेषों को द्रव्य नहीं माना जा सकता। विशेषों को गुण इसलिए नहीं कहा जा सकता कि उक्त रूप-रस आदि तेईस गुण (१) सामान्य गुण और (२) विशेष गुण इन दो भागों में विभक्त हैं। सामान्य गुण वे कहलाते हैं जो सभी द्रव्यों में रहते हैं, यथा संख्या, परिमाण, पृथक्त्व आदि। जो गुण सभी द्रव्यों में नहीं रहते हैं, पृथिवी जल-तेज-वायु-आकाश एवं आत्मा इनके अन्दर किसी एक में ही रह पाते हैं वे कहलाते हैं विशेष गुण। पाँचवें पदार्थ विशेषों को सामान्य गुण इसलिए नहीं माना जा सकता कि वे साधयव घट-पट आदि द्रव्यों में न रहने के कारण सभी द्रव्यों में रहने वाले नहीं हो पाते, जो कि सामान्य गुण होने के लिए अनिवार्य है। इन विशेषों को विशेष गुण इसलिए नहीं माना जा सकता कि परमाणु के सभी विशेष गुण सृजातीयारम्भक, अर्थात् अपने आश्रय परमाणुओं से घने हुए द्व्यणुक द्रव्य में समान जातीय गुण के उत्पादक हुआ करते हैं। यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि तन्तुओं के रूप आदि के अनुरूप ही कपड़ों में रूप आदि उत्पन्न होते हैं। तदनुसार यह मानना ही होगा कि परमाणु के रूप-रस आदि द्व्यणुक में अपने अनुरूप रूप आदि उत्पन्न करते हैं। किन्तु विशेषों में यह बात नहीं है। वे परमाणुओं में रहने पर भी द्व्यणुकों में विशेषों को नहीं उत्पन्न करते। अतः विशेषों को परमाणु का विशेष गुण भी नहीं माना जा सकता। सामान्य गुण और विशेष गुण इन दोनों के अतिरिक्त गुण का कोई प्रकार हो ही नहीं सकता। अतः विशेषों को गुण नहीं कहा जा सकता। यह नहीं कहा जा सकता कि रूप-रस आदि विशेष गुणों के समान द्व्यणुक आदि में भी विशेषों की उत्पत्ति यदि मान ली जाय तो क्या क्षति है? भेदज्ञापनार्थ विशेष की आवश्यकता सर्वत्र समान हो सकती है, क्योंकि द्व्यणुक आदि साधयव द्रव्य जब कि अपने अवयवों की विभिन्नता प्रयुक्त ही भिन्न हो जाते एवं समझे जाते हैं, तब उनमें विशेष नामक स्वतंत्र पदार्थ क्यों माना जाय ? विशेषों को अवयव और अवयवी सभी द्रव्यों में विद्यमान विशेष गुण नहीं माना जा सकता।

यहाँ कुछ लोगों के मन में यह बात आ सकती है कि इन विशेषों को विशेष गुण-स्वरूप मानना ही उचित है। क्योंकि रूप-रस आदि गुणों का „सामान्य गुण” और “विशेष गुण” रूप में किया जानेवाला विभाजन तथा “विशेष गुण” शब्द का प्रयोग यह स्पष्ट बतलाता है कि “विशेष” गुण पदार्थ है, स्वतंत्र अतिरिक्त पदार्थ

नहीं। किन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं हो सकता कि युक्ति से यह सिद्ध कर दिया गया है कि प्रकृत विशेषों को, जो कि नित्य द्रव्यों के विभाजक होते हैं, गुण नहीं माना जा सकता। रही बात विशेष गुण रूप से विभाजन और “विशेष गुण” इस शब्द के प्रयोग की, तो इसका कारण यह है कि परमाणुओं के भेदक इन मौलिक विशेषों के समान रूप-रस आदि कतिपय गुण भी, जो कि सभी द्रव्यों में नहीं रहते, अपने आश्रयों के भेदक होने हैं। अतः उपचारवश “पुष्पमिह” आदि औपचारिक प्रयोग के समान अपने आश्रयों के भेदक गुणों को भी विशेष-गुण कह दिया जाता है। ऐसे गुण प्रयोग या ज्ञान के आधार पर वास्तविक का मूल्यांकन नहीं किया जा सकता। कहने का सारांश यह कि सामान्य-प्रकरण में प्रदर्शित सामान्य और सामान्याभास के समान यहाँ भी विज्ञेय और विज्ञेयभास का पार्थक्य समझना चाहिए। प्रकृत परमाणु आदि नित्य द्रव्य वृत्ति विशेषों को “मौलिक” विशेष और अवयव-द्रव्य तथा रूप आदि गुणों को विशेषाभास समझना चाहिए।

विशेषों का कर्म इसलिए नहीं माना जा सकता कि सभी कर्म अनित्य होते हैं। विशेष नित्य है यह वानस्पष्ट की जा चुकी है। विशेषों के सामान्य होने की लो सम्भावना भी नहीं की जा सकती। क्योंकि प्रत्येक विशेष एक-एक नित्य द्रव्य में ही रहने हैं और सामान्य नियमत अनेक में ही रहता है। विशेषों को समवाय इसलिए नहीं कहा जा सकता कि विशेष समवाय सम्बन्ध से नित्य द्रव्यों में रहते हैं। सम्बन्ध और सम्बन्धी दोनों एक नहीं हो सकते। घड़ा जिस संयोग सम्बन्ध से भूमि पर रहता है वह तत्स्वरूप नहीं होता। दूसरी बात यह है कि समवाय केवल नित्य द्रव्यों में ही नहीं रहता—वह द्रव्य, गुण और कर्म तीनों में रहता है। किन्तु विशेष केवल नित्य द्रव्यों में रहते हैं। विशेषों का अभाव इसलिए नहीं कहा जा सकता कि अभाव नियमतः निषेध रूप से प्रतीत होता है। वह “नहीं”, “नहीं है।” आदि शब्दों में ही कहा जाता है। विशेषों में यह बात नहीं है। वे कभी भी “नहीं” आदि शब्दों से नहीं कहे जाते हैं। मूत्रा नित्य द्रव्यों में रहनेवाले प्रकृत मौलिक विशेषों को एक स्वतंत्र पदार्थ मानना ही पड़ेगा।

### बौद्ध मतानुसार विशेष की तुलना

कुछ आधुनिक विवेचक विशेष के सम्बन्ध में यह मोक्षते हैं कि यह विशेष कणाद आदि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों का स्वमतमिदं मौलिक पदार्थ नहीं है। भौतिक वस्तुविवेचक हीनयानी बौद्ध विद्वान् आरम्भवाद को अस्वीकार करते हुए क्षणिक परमाणु मात्र की सत्ता मानते हैं एवं प्रत्येक परमाणु को स्वलक्षण मानते हैं। “स्वलक्षण” शब्द का अर्थ होता है स्वतः अर्थात् अपने से ही लक्षित होने वाला। अर्थात्



अन्य वस्तुओं से भिन्न रूप में समझे जाने के लिए किसी और की अपेक्षा न करने वाला । विशेष के स्वरूप का जो वर्णन हो गया है उस पर गम्भीरतापूर्वक दृष्टिपात करने पर यह बात स्पष्ट नहीं रह जाती कि विशेष स्वलक्षण होता है । क्योंकि विशेष स्वतः-व्यावृत्त, स्वतः-व्यावर्तक माना गया है । अतः यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने बौद्धमत-सिद्ध “स्वलक्षण” को ही विशेष संज्ञा दे डाली है । परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी प्रतीत नहीं होती । क्योंकि हीनयानी बौद्ध लोग परमाणु को ही स्वलक्षण अर्थात् स्वतः-व्यावृत्त मानते हैं । अतः उनके मत में परमाणु आदि नित्य द्रव्य ही स्वलक्षण होने के कारण विशेष बन जाते हैं । सुतरां उनके मत में विशेषों को नित्य द्रव्यों पर आधारित नहीं माना जा सकता । प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने इसके विरुद्ध विशेषों को नित्य द्रव्यों पर आधारित माना है । हाँ यह बात सही जैचती है कि परवर्ती पदार्थविवेचक ‘रघुनाथ शिरोमणि’ आदि पर इस विशेष के विषय में बौद्ध आलोचकों की आलोचना का प्रभाव अवश्य पड़ा है । क्योंकि उन्होंने भी परमाणुओं को स्वतः-व्यावृत्त अर्थात् स्वतः-भिन्न मानकर विशेष पदार्थ का खण्डन किया है । अतः यह कहना उचित नहीं प्रतीत होता कि विशेष पदार्थ के अभ्युपगम से प्राच्य पदार्थ-मत बौद्ध मत का ऋणी है । वरं ठीक इसके विपरीत यह प्रतीत होता है कि उक्त नथ पदार्थविवेचकों की तरह बौद्ध विद्वानों ने प्राच्य पदार्थशास्त्रियों द्वारा नित्य द्रव्यों पर बैठाये गये विशेषों को नीचे घसोटकर परमाणु-मात्र-स्वरूप को सिद्ध करने की प्रबल चेष्टा की है । विशेषों को द्रव्य नहीं माना जा सकता, यह बात बतलायी जा चुकी है । सुतरां उसे परमाणुस्वरूप नहीं माना जा सकता । परमाणु धर्म होने के कारण स्वतः व्यावृत्त नहीं हो सकते—यह बात भी पहले बतलायी जा चुकी है ।

प्राच्य पदार्थशास्त्री विशेष के सम्बन्ध में बौद्ध सिद्धान्त के ऋणी नहीं है—यह बात इससे भी मालूम पड़ती है कि हीनयानी सौत्रांतिक तथा वैभाषिक परमाणु-पुञ्ज के समान रूप-रस आदि गुणों एवं गमनात्मक कर्मों की भी सत्ता मानते हैं एवं प्रत्येक को स्वलक्षण मानते हैं । और प्रथम महायानी योगाचार द्रव्य-गुण आदि बाह्य वस्तुओं की सत्ता न मानते हुए भी प्रत्येक क्षणिक विज्ञान को स्वलक्षण मानते हैं, सुतरां ये सभी स्वतः-व्यावृत्त विशेष रूप हो जाते हैं । ऐसी परिस्थिति में विशेष का स्वरूप बहुत व्यापक हो जाता है । गम्भीर भाव से दृष्टि डालने पर यहाँ तक प्रतीत होता है कि उक्त तीनों बौद्ध सम्प्रदायों में विशेष ही केवल सत्पदार्थ है । बाह्यचारित्ववादी सौत्रा-न्तिक और वैभाषिक इन्हीं विशेषों में सामान्य की कल्पना मात्र मानते हैं एवं द्रव्य, गुण आदि को विशेष का ही प्रमेद मानते हैं । क्षणिक-विज्ञानवाद फलतः क्रियाद्वैत-वाद रूप ही सिद्ध होता है यह बात पहले बतला आये हैं । सभी विज्ञान स्वलक्षण,

स्वन. व्यापृत माने जाने हैं। फलतः धर्म-विशेषात्मक प्रत्येक विज्ञान स्वलक्षण, स्वतः व्यापृत होने के कारण विशेष बन जाता है। इस प्रकार बौद्धमत में विशेष का रूप बड़ा ही विस्तृत हो जाता है। किन्तु प्राच्य पदार्थशास्त्री लोग विशेषों को नित्य द्रव्यों का ही धर्म मानने हैं, अतः इनके मत में विशेषों को वह रूप प्राप्त नहीं हो सकता जो कि बौद्धमत में प्राप्त होता है। गुनरा यह मानना ही पड़ेगा कि बौद्धों के विशेष और प्रकृत विशेष में महान् अन्तर है। यद्यपि बौद्ध आचार्यों ने इस प्रकार स्पष्ट रूप में विशेष का स्वरूप नहीं बतलाया है जैसा कि यहाँ इतनी ओर से बतलाया गया है, परन्तु उनकी अनगता-स्वरूप स्वलक्षणता पर सम्भीत भाव के दृष्टिमान करने पर प्रत्येक विशेषक को यहाँ तक पहुँचने के लिए बाध्य होता पड़ेगा।

यहाँ एक बात और ध्यान में रखने लायक यह है कि "स्वलक्षण" का अन्तिम प्रेताय "सर्वथा अगम" है। अगम बही हो सकता है जो किसी का आश्रय न हो और जिसका कोई आश्रय भी न हो। प्राच्य पदार्थशास्त्री लोग विशेषों को किसी का आश्रय तो नहीं मानते किन्तु उनका आश्रय नित्य द्रव्यों को मानने हैं। अतः प्राच्य पदार्थशास्त्रियों के विशेषों में बौद्धों की स्वलक्षणता का एक ही अंश आता है अपर अंश नहीं। विज्ञानवादी बौद्धों के मत में विज्ञान को छोड़कर और कोई वस्तु है ही नहीं। अतः न विज्ञानों पर कोई और रह सकता और न विज्ञान ही किसी पर रह सकते हैं, अतः वे पूर्णतः स्वलक्षण हो सकते हैं।

# समवाय-निरूपण

## समवाय का स्वरूप

सात पदार्थों के अन्दर विशेष के अनन्तर छठा स्थान समवाय का है। इस समवाय का नाम पहले भी अनेक स्थानों में लिया गया है, अब यहाँ उसे विशेष रूप से समझाना है। समवाय शब्द का प्रयोग प्रायः एकजातीय वस्तुओं के सन्वाय अर्थ में प्रचुर रूप से पाया जाता है। अल्पशिक्षित लोग भी "पुरुषों का समवाय", "स्त्रियों का समवाय" इत्यादि प्रयोग अनेक स्थानों में किया करते हैं। अनेक प्रवक्ता अपने प्रवचन के आरम्भ में उपस्थित जनसन्वाय को लक्ष्य कर "समवेत सज्जनो!" इस प्रकार सम्बोधन वाक्य का प्रयोग किया करते हैं। "समवेत" का अर्थ होता है "समवाय-प्राप्त", सुतरा यह स्पष्ट है कि "समवाय" इस नाम से जनता अति अपरिचित नहीं है। प्रकृत "समवाय" भी जनसाधारण-परिचित समवाय से बहुत कुछ सामञ्जस्य रखता है। प्राच्य पदार्थशास्त्रियों की समवाय-कल्पना भी लोक-बाह्य नहीं है यह बात आगे के विचारों से सुस्पष्ट हो जायगी। इस समवाय पदार्थ के ऊपर दृष्टिपात करने पर यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों के आरम्भवाद का यह मेदण्ड है। इसे हटा देने पर आरम्भ-सिद्धान्त बिल्कुल टिक नहीं सकता। यही कारण है कि सत्कार्यवादी या सत्कारणवादी आदि दार्शनिकोंने इस समवाय के खंडनार्थ जो-तोड़ प्रयत्न किया है। समवाय को आरम्भवाद का मेदण्ड इस प्रकार समझा जा सकता है कि प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने आरम्भ की अर्थात् उत्पत्ति की व्याख्या करते हुए यह बतलाया है कि उत्पादन कारण से होनेवाले उपादेय के अर्थात् कार्य के समवाय, अथवा उपादेय में होनेवाले सत्ता जाति के समवाय का ही नाम होता है उस उपादेय का यानी कार्य का आरम्भ। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए कि तन्तुओं से कपड़े उत्पन्न होते हैं। यहाँ तन्तु होते हैं पट के उत्पादन और पट होता है तन्तु स्वरूप उपादानों अर्थात् कारणों का उपादेय। पट के उत्पादक कारण-कलाप के जुटने के अन्वयहित परवर्त्ती क्षण में जो पट के उत्पादन तन्तुओं में पट का समवाय प्रतिष्ठित हो जाता है अथवा पट में पूर्वसंगत सत्ता सामान्य का जो समवाय प्रतिष्ठित हो जाता है, वह समवाय ही

“आरम्भ” एवं “उत्पत्ति” आदि शब्दों से कहा जाता है। इसी प्रकार सभी उत्पादों की समवाय स्वरूप समझना चाहिए।

जित लोंगों के अव्ययन और अध्यापन में इस समवाय की चर्चा होती है वे भी इसके तात्त्विक रूप से अत्यन्त अपरिचित हैं। यह दृढ़तापूर्वक कहा जा सकता है। ग्रन्थों में भी इसका परिचय यही मिलता है कि यह एक प्रकार का नित्य सम्बन्ध है। अधिक से अधिक परिचय इस प्रकार दिया जाता है कि अपने अवयवों में अवयवी, जैसे तन्तुओं में पट, इसी सम्बन्ध से रहता है। गुणों में गुण, जैसे द्रव्यों में यथा-सम्बन्ध रूप-रस आदि गुण इसी समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। इसी प्रकार पृथिवी आदि मूलद्रव्यों में उत्क्षेपण आदि क्रियाएँ तथा द्रव्य, गुण और कर्म इन में सत्ता, द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व आदि सामान्य और नित्य द्रव्यों में विशेष इस समवाय सम्बन्ध से ही रहते हैं। ये बातें सही हैं, गलत नहीं हैं। परन्तु आज के वैज्ञानिक युग में इस प्रकार के परिचय दान से लोंग सन्तुष्ट नहीं हो सकते। इससे प्राप्त होने वाले समवाय के परिचय को लोंग परीक्ष-परिचय ही मानेंगे—अतः इसे और तरह से समझने और समझाने की नितान्त आवश्यकता है, इसलिए इसे यों समझना चाहिए—

मर्वप्रथम पूर्वकथित इस बात को याद कर लेना चाहिए कि “समवाय” शब्द समुदाय अर्थ का वाचक है। किसी भी भाव वस्तु की ओर यदि गहरी दृष्टि डाली जाय तो एक समुदाय सामने प्रतीति होगा, एक समष्टि नजर आयेगी। उसी समुदाय का, उसी समष्टि का अपर नाम है समवाय। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझा जाय, यथा—एक आम या अमरुद को यदि विचारपूर्वक गन्भीरता से देखें तो यह कहना और मानना ही होगा कि वह एक समुदाय है, एक समष्टि है। यदि उस आम या अमरुद में यह मान लिया जाय कि एक करोड़ परमाणु होंगे तो यह मानना ही होगा कि उन परमाणुओं में उतने रूप, उतने रस, उतनी गन्ध, उतने स्पर्श, उतने एकत्व, उतने परमाणुत्व-परमाणु, उतने पृथक्त्व, उतने सर्वोप आदि गुण, एक सत्ता, एक द्रव्यत्व, एक पृथिवीत्व, एक करोड़ विशेष भी उन परमाणुओं में अवश्य है। एक पचास लाख द्व्यणुक एवं उतने ही उनमें उक्त रूप, रस आदि गुण और वे ही सत्ता, द्रव्यत्व आदि जातियाँ तथा एक द्व्यणुकत्व सामान्य भी है यह मानना पड़ेगा। माय ही १६ लाख ६६ हजार ६ सौ ६६ त्र्यणुक उसके अन्दर अवश्य होंगे और उनमें फिर पूर्वोक्त क्रम से उतने रूप, उतने रस इस प्रकार गुण, त्र्यणुकत्व सामान्य तथा उक्त सत्ता, द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि होंगे। इसी प्रकार चतुरणुक, पंचाणुक आदि अवयवों एवं उनके गुण, सामान्य आदि की संख्या सब मिलाकर अन्त्यावयवी उस आम या अमरुद तक पहुँचते-पहुँचते कितनी बड़ी हो जायगी यह ध्यान देने योग्य है। अतः

कहना ही होगा कि वह आम या अमरूद द्रव्यों, गुणों, कर्मों, सामान्यों एवं विशेषों का एक समुदाय है जिसे लोग एक आम या एक अमरूद देखते या कहते हैं। इसी प्रकार सभी अवयवी द्रव्यों को समझना होगा।

यहाँ कुछ लोग यह प्रश्न उठा सकते हैं कि तब तो वाह्य वस्तु की सत्ता मानने वाले बौद्ध विद्वानों के परमाणु-पुञ्जवाद का ही स्वीकार हो गया, उससे अन्तर क्या रहा ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि उस बाँद से इस वाद में महान् अन्तर यह है कि यहाँ अन्त्यावयवी के अन्दर असंख्य मध्यावयवियों का भी अस्तित्व रहता है, किन्तु बौद्धमत-सिद्ध परमाणु पुञ्जवाद में यह बात नहीं होती। वहाँ मध्यावयवियों को कौन पूछता है; अन्त्यावयवी जो कि प्रत्यक्षतः देखा जाता है एवं सभी लोग अपने दैनन्दिन व्यवहार में जिसे लाया करते हैं उसे भी परमाणु-पुञ्ज से अतिरिक्त नहीं माना जाता है। सारांश यह कि परमाणु-पुञ्जवाद में पुंज-स्वरूप समुदाय का समुदायी प्रत्येक अतीन्द्रिय परमाणु होता है और इस समुदायवाद में समुदायी होते हैं परमाणु के अतिरिक्त बहुसंख्यक द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक आदि मध्यावयवी एवं तत्तत् गुण, कर्म, सामान्य एवं परमाणुसंख्यक विशेष भी। सुतरा इस समुदायवाद को परमाणु-पुंजवाद नहीं कहा जा सकता। यद्यपि लाघव गौरव का विचार करने पर बौद्धों के उक्त परमाणु-पुञ्ज में अतिलाघव और इस समुदायवाद में गौरव प्रतीत होता है। किन्तु अनुभवसिद्ध वस्तुस्थिति के आगे लाघव-गौरव का विचार नहीं किया जाता। परमाणु-पुञ्जवाद की आलोचना प्रथम प्रकरण में की जा चुकी है अतः यहाँ फिर आलोचना करना पिष्टपेषण ही होगा। केवल अवयवी ही समुदायरूप है यह बात नहीं, एक परमाणु को लिया जाय तो वह भी एक समुदाय ठहरेगा, क्योंकि यथासम्भव उसमें अनेक गुण अवश्य होंगे, क्रिया भी कदाचित् होगी, सामान्य भी अनेक अवश्य होंगे। इसी प्रकार आकाश आदि व्यापक द्रव्यों को भी पदार्थों का समुदाय समझना चाहिए। केवल द्रव्य के ही लिए यह बात नहीं है; गुण, कर्म, सामान्य और विशेषों का भी यही स्वभाव है। ये भी अकेले कभी नहीं रहते हैं, अपितु समुदित ही रहते हैं, औरों के साथ मिलकर ही रहते हैं। इसे समझने के लिए किसी भी गुण, किसी भी एक क्रिया, किसी भी एक सामान्य और किसी भी एक विशेष को लिया जा सकता है। उदाहरण के लिए उक्त आम या अमरूद के रूप को ही लिया जाय। वह रूप स्वाथय आम-अमरूद के बिना नहीं रह सकता है, सुतरा वह उस आम या अमरूद में रहने वाले सभी गुणों, क्रियाओं एवं सामान्यों से तथा प्रदर्शित पदार्थ के अनुसार उक्त आम या अमरूद के अन्दर अवयव स्वरूप से विद्यमान असंख्य मध्यावयवियों तथा असंख्य परमाणुओं, उन सब के असंख्य यथासम्भव रूप-रस आदि

गुणों, उत्क्षेपण आदि क्रियाओं, अमंन्य सामान्यों एवं अमरय पारमाणविक विशेषों में समुदित अर्थात् मिलित होकर ही रहता है। इसी प्रकार प्रत्येक गुण, प्रत्येक कम्पन, प्रत्येक सामान्य एवं प्रत्येक विशेष अपने और सहयोगियों में समुदित होकर ही रहता है। अतः यह मानना पड़ेगा कि हम लोगों के समक्ष जो भी कोई वस्तु आती है, जो भी कुछ भाव वस्तु बुद्धिगम्य में आरुढ़ होती है, "समुदित" रूप में ही आती है, समुदित रूप में ही आरुढ़ होती है। "समुदित" शब्द और समवेत शब्द परस्पर पर्यायवाचक हैं, अतः "समुदाय" शब्द और "समवाय" शब्द भी पर्यायवाचक हैं यह निर्विवाद कहा जायगा। अतः प्राणियों के प्राण्य गुण या पाप से—उनके उपयोग के लिए इकट्ठे हुए पदार्थों का, जिन्हें समुदित या समवेत कहा जा सकता है, समुदाय ही समवाय है।

### समवाय की सम्बन्धता

प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने इस समवाय को सम्बन्ध कहा है। उनका कहना है कि जहाँ कहीं भी किन्हीं दो वस्तुओं के अन्दर यदि एक को अपर से विशेषित कर समझा या समझाया जाता है वहाँ तीन वस्तुएँ नियमतः ज्ञान के विषयरूप में समक्ष आती हैं। किमी आम को "यह पीला है" इस प्रकार यदि समझा जाता है तो उस ज्ञान के विषय तीन होते हैं, (१) आम, (२) उसका पीला रूप तथा (३) उन दोनों का सम्बन्ध। उक्त तीनों वस्तुओं में आम फल है एक पार्थिव द्रव्य, पीला रूप है गुण और उन दोनों का सम्बद्ध करने वाला अर्थात् पीले रूप-स्वरूप विशेषण को विशेष्य-आम के साथ आवद्ध करने वाला होता है "समवाय"। जो किमी को किमी से सम्बद्ध करे अर्थात् जुटाये वह कहलाता है सम्बन्ध। यदि कोई व्यक्ति किसी दण्डधारी व्यक्ति को "यह दण्डी है" अर्थात् डण्डावाला है ऐसा समझता है, तो दण्ड और उस व्यक्ति के बीच होनेवाला उपयोग सम्बन्ध कहा जाता है। क्योंकि विशेषण दण्ड और विशेष्य वह व्यक्ति इन दोनों के बीच रहता हुआ वह संयोग उन दोनों को जोड़ता है। तद्वत् उक्त "आम पीला है" इस ज्ञानस्थल में भी आम और उसका पीलापन इन दोनों के बीच विषय होने वाला एक सम्बन्ध अवश्य होगा। यहाँ समवाय को सम्बन्ध मानना चाहिए।

यहाँ प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यह बात तो सही है कि विशेषण और विशेष्य के बीच एक सम्बन्ध का होना आवश्यक है। अतः प्रदर्शित "यह आम पीला है" इत्यादि ज्ञानस्थल में पीले रूप और आम इन दोनों के बीच कोई एक सम्बन्ध मानना आवश्यक है। परन्तु वह सम्बन्ध समवाय ही होना चाहिए यह नियम कैसे किया जा सकता है? इसका उत्तर प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने यह दिया है कि समवाय

को छोड़कर अन्य कोई सम्बन्ध वहाँ हो नहीं सकता। अतः उक्त स्थल में पीले रूप और आम के बीच होने वाले सम्बन्ध को समवाय मानना होगा, अन्य सम्बन्ध नहीं। इसे इस प्रकार समझना चाहिए कि सर्वाधिक प्रसिद्ध सम्बन्ध है संयोग। वह आम और रूप का इसलिए नहीं हो सकता कि संयोग जो कि एक प्रकार का गुण है वह विभक्त दो द्रव्यों का ही पारस्परिक हो पाता है। पीला रूप है गुण, उसका आम के साथ जो कि एक द्रव्य है संयोग सम्बन्ध नहीं हो सकता। कालिक सम्बन्ध इसलिए नहीं कहा जा सकता कि वह काल में ही किसी के रहने के लिए सम्बन्ध बनता है। आम तो पृथिवी द्रव्य है, काल नहीं कि वह पीला रूप उस आम में कालिक सम्बन्ध से रहेगा। यदि यह कहा जाय कि जन्य वस्तु मात्र अपरिच्छिन्न काल द्रव्य को परिच्छिन्न बनाती है, अतः काल के परिच्छेदक जन्य वस्तु मात्र को गौण काल मानकर उस आम में पीले रूप को कालिक सम्बन्ध से भी रखा जा सकता है। तब दोष यह होगा कि इस प्रकार कालिक सम्बन्ध से वह पीलापन केवल उसी आम में न रहकर अन्य लाल-काले आमों में भी रह जायगा, जिसका फल यह होगा कि लाल आम भी पीला कहलायेगा एवं ज्ञात होगा, जो कि कभी नहीं हो सकता। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि पीला रूप आम में कालिक सम्बन्ध से रहता है। इसी प्रकार दैशिक सम्बन्ध भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उस सम्बन्ध से कोई भी वस्तु किसी दिशा में ही रह सकती है। आम किसी दिशा में रहनेवाली वस्तु है; दिशा नहीं कि उसमें वह रूप दैशिक सम्बन्ध से रहे। यहाँ भी दिक्-परिच्छेदक जन्यों को गौण दिक् मानकर यदि उनमें दैशिक सम्बन्ध से आम में पीलापन रखने का आग्रह कोई करे तो कालिक मानने पर होने वाला उक्त दोष यहाँ भी होगा। लाल-हरा आम भी पीला हो पड़ेगा। पीला रूप और आम इन दोनों का स्वरूप सम्बन्ध भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि स्वरूप सम्बन्ध के दो प्रभेद होने हैं—मावीय स्वरूप और अमावीय स्वरूप। कालिक और दैशिक सम्बन्ध है मावीय स्वरूप। वे रूप के संबन्धों नहीं हो सकते यह बात बतलायी जा चुकी है। अमावीय स्वरूप—इसलिए प्रकृत में सम्बन्ध नहीं हो सकता कि वह कहीं भी अभाव को ही रण सकता है। प्रकृत पीला रूप अभाव नहीं किन्तु एक प्रकार का गुण है, यह बात पूर्व प्रकरण में कही जा चुकी है। इसके अतिरिक्त तादात्म्य भी एक प्रकार का स्वरूप सम्बन्ध है, वह उक्त स्थल में इसलिए नहीं हो सकता कि वह भिन्न दो वस्तुओं का सम्बन्ध नहीं होता। उस सम्बन्ध से वह पीला रूप अपने में ही सम्बद्ध हो सकता है आम में नहीं। दूसरी बात यह है कि तादात्म्य सम्बन्ध से आचार-आघेय भाव का मान नहीं होता। किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में “वह वस्तु अपने में रहती है” इस प्रकार ज्ञान या वाक्यप्रयोग नहीं होता। किन्तु “पीलापन आम में है” इस प्रकार

आधार-आवेद्य भाव समझा जाता है। अतः तादात्म्य सम्बन्ध को आम में रूप का सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता। सुतरां आम में रूप का सम्बन्ध उक्त सम्बन्धों से अन्य समवाय है यह मानना ही होगा। इसी प्रकार समीद्रव्यों में अपने-अपने समी गुणों का, मूल द्रव्यों में क्रियाओं का, द्रव्य, गुण और क्रियाएँ इनमें अपने-अपने सामान्यों का एवं नित्य द्रव्यों में विशेषों का सम्बन्ध “समवाय” है यह मानना चाहिए।

इतना विचार करने पर भी यहाँ यह प्रश्न उठना स्वभाविक है कि यह तो ठीक है कि कोई अलग अर्थान् अन्य सम्बन्धों में विलक्षण सम्बन्ध अवश्य मानना होगा, परन्तु उसे समवाय नाम से पुकारने में कारण क्या है? इसका सग्ल उत्तर तो लोग प्रायः यही देंगे कि किसी वस्तु के किसी नाम पर प्रदन नहीं किया जा सकता। क्योंकि ऐसा करना अनुभवविरोध है। कोई भी सद्योजात बालक का जो कि जन्म भर मूर्ख ही रह जाता है, वाचस्पति नाम रख छोड़ता है। क्या कोई उससे यह पूछता है कि तुम इसे वाचस्पति क्यों कहते हो?

किन्तु यह उत्तर रुचिकर नहीं हो सकता, सम्भवतः गम्भीर विवेचकों के लिए। अतः अन्य उत्तर का अन्वेषण आवश्यक ही माना जायगा। गम्भीर भाव से दृष्टि डालने पर उत्तर सहज ही है। पाठक यह ध्यात भूले नहीं होंगे कि समुदाय का ही अपर नाम है समवाय। समुदित और समवेत ये दोनों भी समानार्थक शब्द हैं। अतः समुदाय क्या है इसका यदि विवेचन कर लिया जाय तो अनापाम यह पता चल जायगा कि समवाय क्या है और वह सम्बन्ध हो सकता है या नहीं। गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर यह मानना ही होगा कि समुदाय सम्बन्ध है। समुदाय की प्रत्येक समुदायी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रत्येक समुदायी और समुदाय के कार्य में महान् अन्तर पाया जाता है। प्रत्येक तन्तु कपड़े का काम नहीं दे पाता। अलग-अलग एक-एक तन्तु जाड़े से नहीं बचा पाता। मिलित समुदायियों की भी समुदाय नहीं कहा जा सकता। क्योंकि केवल इकट्ठे किये गये फलतः विशृंखल रूप से संयुक्त मात्र तन्तुओं से भी कपड़े का काम नहीं होता। अतः अगत्या यह कहना पड़ता है कि जाड़े से बचाने वाले पट द्रव्य का उसके उपादानभूत तन्तुओं के साथ होने वाला सम्बन्ध ही तन्तु-समुदाय है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। अतः यदि समुदाय और समवाय दोनों शब्द पर्यायवाचक हैं तो समुदाय और समवाय के एक होने के कारण समवाय भी सम्बन्ध ही है यह मानना ही होगा।

अब यहाँ प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि जहाँ किसी समा-समिति के अन्दर उपस्थित बहुत लोगों को सम्बोधित करते हुए समवेत शब्द का प्रयोग किया जाता है वहाँ भी समवेत का अर्थ “समवायप्राप्त” होगा, परन्तु वहाँ पट की तरह तो कोई



अवयवी नहीं है, क्योंकि प्रत्येक शरीर पूर्ण अर्थात् अन्त्यावयवी माना जाता है। अतः समा में उपस्थित प्रत्येक मानव-शरीर को किसी का अवयव नहीं कहा जा सकता, एवं यह नहीं कहा जा सकता कि तन्तुओं को जोड़ने जैसे उनमें पट की उत्पत्ति होती है तद्वत् वहाँ एकत्र मानव शरीरों को जोड़कर कोई नया महावयवी बनाया जाता है। ऐसी स्थिति में वहाँ समुदाय, समवाय एवं तद्-घटित समुदित, समवेत आदि शब्दों का प्रयोग कैसे होता है ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वहाँ समुदाय, समवाय, समुदित, समवेत आदि शब्दों का प्रयोग गौण, औपचारिक होता है। जैसे किसी पराक्रमी मानव को यह कहा जाता है कि “यह सिंह है”, तद्वत् समास्थित जनता को पट आदि अवयवी के समान प्रयोजन का सम्पादक होने के कारण एक महा-वयवी मानकर समुदाय, समवाय आदि शब्दों का प्रयोग किया जाता है। सम्बन्ध का तात्पर्य यह होता है कि जैसे तन्तुओं को आगे-पीछे के क्रम से संयुक्त करके शीत-निवारणरूप प्रयोजन के लिए पट प्राप्त होता है और शीत-निवारण फल उससे मिलता है, वैसे ही आगत प्रत्येक मानव की क्रमबद्ध उपस्थिति से ये सफल विराट् पुरुष मुझे प्राप्त हुए हैं। अतः उपस्थित प्रत्येक व्यक्ति के सहयोग से कार्य की सफलता निश्चित है। अतः यह सर्वथा उचित है कि वहाँ के समुदाय या समवाय शब्द को औपचारिक, सादृश्यप्रयुक्त गौण माना जाय। गौण प्रयोग नियमतः मुख्य प्रयोग-पूर्वक होता है। सिंह को सिंह कहने वाला ही कभी पराक्रम के समता-मूलक सिंह शब्द का प्रयोग किसी व्यक्ति विशेष के लिए करता है। सुतरां यह मानना ही होगा कि समा-समितियों के अवसर पर सम्बन्ध अर्थ में गौणरूप से प्रयुक्त होने वाले समवाय शब्द का मुख्यतया अर्थ अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, सामान्य और सत्, विशेष और नित्य द्रव्य इनका सम्बन्ध होता है।

समवाय शब्द की ओर ध्यान देने पर भी यही प्राप्त होता है कि वह अवयव-अवयवी आदि का सम्बन्ध ही है और कुछ नहीं। सम रूप से “वयन” बुनना अर्थात् निर्माण हो जिससे उसका नाम है समवाय। अश्लिष्ट तन्तुओं में समान रूप से कपड़ा बुना जाता है, निर्मित होता है अर्थात् आवद्ध होता है यह बात प्रत्यक्षतः देखी जाती है। आवद्ध और सम्बद्ध पर्याय है। सुतरां वह आवन्ध या सम्बन्ध समवाय है। कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उठा सकते हैं कि वयन है बुनना जो एक प्रकार की क्रिया है। वह तन्तुओं में हुआ करती है। कर्तवित् क्रियाजनित होने के कारण लक्षणावृत्ति के सहारे वयन शब्द से तन्तुओं के, फलतः अवयवी के सभी अवयवों के संबन्धों को लिया जा सकता है। तन्तु आदि अवयवों का संयोग होना ही कपड़ा आदि किसी अवयवी का बनना होगा। इसीलिए बुनकर को “तन्तुवाय” कहा जाता है। क्योंकि वह

तन्तुओं को चुनता है अर्थात् क्रिया द्वारा एक तन्तु को अपर तन्तु में संयुक्त करता है। ऐसी परिस्थिति में तो समवाय तन्तु-संयोग ही बन जाता है। तन्तुओं के संयोगों को तन्तुओं का पारस्परिक सम्बन्ध मानना होगा जो युक्तितः समवाय का स्थान ले लेगा। फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि तन्तु आदि अवयवों से पट आदि अवयवियों का सम्बन्ध समवाय है? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि तन्तुधन्य गद्द का अर्थ तन्तुओं का ध्यान करने वाला नहीं है, किन्तु तन्तुओं में ध्यान करनेवाला अर्थात् तन्तुओं में कपड़े का ध्यान करने वाला। अतः मानना होगा कि ध्यान तन्तुओं का नहीं अपितु कपड़े का होता है। इसलिए किसी बुनकर के बारे में कोई यह पूछता है कि वह क्या कर रहा है? तो कोई जानकार यह उत्तर देता है कि कपड़ा बुन रहा है, यह नहीं उत्तर देता कि तन्तु बुन रहा है। सुतरा यह मानना अनिवार्य होगा कि तन्तु-गत क्रियामूलक संयोग से व्यक्त होने वाला तन्तु और कपड़े का, फलतः तदनुसार अवयव और अवयवी का सम्बन्ध ही समवाय है, अवयवों का संयोग नहीं। थोड़ी देर के लिए यदि तन्तु आदि अवयवों के संयोग को ही "वयन" अर्थात् चुनना मान लिया जाय, फिर भी उन संयोगों को तन्तुओं में आबद्ध करने या रखने के लिए समवाय सम्बन्ध मानना ही होगा। क्योंकि संयोग द्रव्य न होकर गुण होने के कारण अन्य संयोग सम्बन्ध से रह नहीं सकता। संयोग को रखने के लिए अलग संयोग सम्बन्ध मानने पर अनवस्था भी चर पड़ेगी। स्वरूप आदि सम्बन्धों से संयोग को तन्तु आदि अवयवों में नहीं रखा जा सकता, यह बात पहले दिखलायी जा चुकी है। संयोगों को अवयवों में रखने के लिए अशेषित समवाय और पट आदि को तन्तु आदि में रखने के लिए अशेषित समवाय एक ही होगा, दो समवाय नहीं होंगे; यह बात स्फुट रूप से आगे समझाई जाने वाली है। अतः अवयवों में अवयवी का सम्बन्ध भी समवाय ही होगा। सुतरा समवाय सम्बन्ध है इसमें अब कोई संशय नहीं किया जा सकता।

### समवाय की निरूपता

पूर्वोक्त आम-अमरुद के दृष्टान्त से यह स्पष्ट किया जा चुका है कि प्रत्येक व्यावहारिक वस्तु द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष इनकी समष्टि स्वरूप होकर ही रहती है। समष्टि, समुदित, समवेत आदि शब्द पर्यायवाचक हैं इत्यादि। ऐसी वस्तु-स्थिति के आधार पर समवाय सम्बन्ध का नित्य होना अनिवार्य विज्ञानसिद्ध है। सब से अधिक वस्तुओं की विशृंखलता का समय प्रलय में होता है। क्योंकि उस समय प्रत्येक परमाणु विशृंखल हो जाता है। परन्तु उस समय भी समवाय का रहना आवश्यक है। अन्य द्रव्यों की समष्टि उस समय भले ही न हो परन्तु द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेषों की समष्टि उस समय भी रहती है। परमाणु, उनमें रहने वाले सस्या, परि-

माण आदि सामान्य गुण परमाणुत्व, पृथिवीत्व, द्रव्यत्व, सत्ता सामान्य और प्रत्येक परमाणु के विशेष इनकी समष्टि अर्थात् समुदित स्वरूप अवश्य रहता है। अतः समुदायस्वरूप समवाय तब रहेगा ही। इसी प्रकार आकाश, काल, दिक्, प्रत्येक अणु और प्रत्येक मन में भी अपने-अपने नित्य गुण सामान्य-विशेषों से सम्मिलित रूप रहने हैं। अतः प्रलय काल में भी इन नित्यों का अस्तित्व समष्टि रूप में अर्थात् समुदित रूप में फलतः सम्बंधित रूप में ही मानना होगा, अतएव, यह भी मानना होगा कि इन्हीं का समुदाय स्वरूप समवाय भी रहेगा। इसलिए समवाय को अनित्य किन्तु भी प्रकार नहीं कहा जा सकता। प्रलय काल में भी पार्थिव, जलीय, तैजस तथा वायवीय परमाणुओं में स्वकीय नित्य सामान्य-गुण, सामान्य और विशेष जब कि रहेंगे तब उन्हें रखने के लिए समवाय सम्बन्ध का भी उस समय अस्तित्व मानना ही होगा। इसी प्रकार नित्य आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इनमें स्वकीय नित्य गुणों एवं विशेषों के रहने के लिए समवाय सम्बन्ध की अपेक्षा होगी ही। अतः सर्वथा समवाय का अस्तित्व प्रलयकाल में मानना ही होगा। सुतरा यह निर्विवाद है कि समवाय सम्बन्ध नित्य है। मोत्व, अश्वत्थ आदि जन्म-द्रव्य-गत सामान्यों को भी सर्वदा रखने के लिए समवाय सम्बन्ध को नित्य मानना ही होगा। क्योंकि मारे ब्रह्माण्डों का नाश एकदा नहीं क्रमिक होता है। साथ ही यह भी ध्यान रखने की बात है कि भूत भविष्य और वर्तमान सभी घट-पट आदि में जब एक ही घटत्व-पटत्व आदि सामान्य को रखना होगा तो तत्तत् सामान्य को रखने के लिए अर्थात् समवाय सम्बन्ध को भी सर्वथा स्थायी, नित्य मानना ही होगा। अतः इसमें बिल्कुल संदेह नहीं कि समवाय सम्बन्ध नित्य है या अनित्य? समवाय नित्य है। जिसका उत्पादन और विनाश नहीं हो वह होता है नित्य, जैसे आत्मा, आकाश आदि। समवाय का भी आत्मा, आकाश आदि के समान खण्ड काल से सीमितीकरण नहीं होता, अतः इसे भी नित्य ही समझना चाहिए। समुदाय सर्वदा बना ही रहता है यह बात दिखलायी जा चुकी है।

### समवाय की एकता

समवाय सम्बन्ध को एक समझना चाहिए। इसे अनेक मानना अनुभवविषयक अज्ञानिक होगा। इसे अनेक माना जायगा तो एक आम या अमलद के अन्दर असंख्य समवाय मानने होंगे। क्योंकि प्रदर्शित पद्धति से यह बात सिद्ध हो चुकी है कि परमाणु, द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि से लेकर अन्त्याक्षय्य तक प्रत्येक पदार्थ के समष्टिस्वरूप होने के कारण सब का समुदाय रूप समवाय अलग-अलग हो जायगा। इसी प्रकार प्रत्येक अवयवी के अन्दर असंख्य समवायों की कल्पना होगी जिसे उचित नहीं कहा जा सकता। एक घर के अन्दर विद्यमान हजारों घड़ों के अन्दर सीमित होने के कारण

हजार कहे जाने वाले घटाकाशों को विवेचन दृष्टि से हजार नहीं कहा जा सकता अगिन् एक गृहाकाश ही कहा जा सकता है। तद्वत् एक समवाय के अन्तर्गती समवायों को भी एक समवाय मानना होगा। इसी प्रकार यदि कुछ और आगे गम्भीर दृष्टि डाली जाय तो यह समग्र विराट् ब्रह्माण्ड भी उक्त पद्धति में महान्वायवी अवश्य गिद्ध होगा। मुनरा यह भी अवयव और अवयवियों की समष्टि स्वरूप ही होगा, समुचित रूप ही होगा। वहाँ भी एक समुदाय और समवाय ही मानना होगा। अन्य मारे समवाय महाकाश के अन्दर गृहाकाश, घटाकाश आदि के समान उनी एक महान्मवाय के सम में आ जायेंगे। अतः पूर्वोक्त पद्धति में समग्र समवायों को एक समवाय मानना होगा। इसी वैज्ञानिक दृष्टिकोण में अति पूर्ववर्ती प्राच्य पदार्थशास्त्रियों ने समवाय को एक कहा था जिसे परवर्ती व्याख्याकारों ने ठीक से नहीं समझा।

अब यहाँ प्रश्न यह गड़ा हो सकता है कि जब सब का समवाय एक होगा तो अवयवी के गुण, कर्म, सामान्य और विशेष का आधारक अर्थात् अपने-अपने आश्रयों में स्थापक सम्बन्ध अलग न होने के कारण वस्तुमेद की व्यवस्था नहीं रह पायेगी। घटत्व का समवाय और पटत्व का समवाय एक हो जाने के कारण उस समवाय से पट में घटत्व और घट में पटत्व भी गूँज जायगा। मुनरा घट-पट की व्यवस्था नहीं रह पायेगी। तो इसके उत्तर तीन ही सकते हैं। प्रथम यह कि केवल सम्बन्ध को आधार भाव और आश्रय भाव का अर्थात् कौन कहाँ रहेगा इसका निर्णायक नहीं माना जा सकता। ऐसा मानने पर जहाँ पड़े भर पानी रखा है वहाँ पानी में घड़ा है ऐसा भी प्रामाणिक ज्ञान और व्यवहार होने लगेगा। क्योंकि "संयोग" सम्बन्ध जैसे घड़े में पानी का है उसी प्रकार वही संयोग पानी में घड़े का भी है। अतः आधार-आश्रय भाव का नियामक वस्तुस्वभाव को ही मानना होगा। अतएव समवाय सब का एक होने पर ही व्यवस्था बन सकेगी। स्वभावतः घटत्व का आधार घट ही होगा पट नहीं। पटत्व का आधार पट ही होगा घट नहीं। अतः उक्त अव्यवस्था की आपत्ति नहीं की जा सकती। द्वितीय उत्तर यह है कि महाकाश एक होने पर भी तद्गर्भस्थित महाकाश और दत्ताकाश में पारस्परिक और कथंचित् भेद रहता ही है। वृक्ष एक होने पर भी उनकी पूर्व तथा पश्चिम की ओर फैली हुई शाखाएँ आपस में भिन्न होती ही हैं। इन विभिन्न अवान्तर समवायों को आधारक अर्थात् विभिन्न वस्तुओं की आश्रयता और आधारता का निर्णायक मानने पर कोई आपत्ति नहीं रह जाती। आकाश एक होने पर भी किसी घड़े में मुगन्धित द्रव्य रखने पर केवल उसी घटाकाश में मुगन्ध सीमित रह जाती है, अन्यत्र नहीं प्रतीत होती। तद्वत् तत्त्वतः समवाय एक होने पर भी औपाधिक घटत्व-समवाय

घट में ही रहता है घट में नहीं। एवं पटत्व-समवाय घट में ही रहता है घट में नहीं। अतः घट के पट या पट के घट हो जाने की आपत्ति नहीं दी जा सकती।

तीसरा उत्तर यह है कि चन्द्र मूर्य आदि का प्रकाश सर्वत्र समान रूप से पड़ने पर भी सर्वत्र प्रतिबिम्ब-मृष्टि नहीं होती। जल शीघे आदि में ही प्रतिबिम्ब पड़ते हैं। तद्वत् समवाय सर्वत्र एक होने पर भी घटरय का आधार घट होता है पट नहीं। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

### समवाय की व्यापकता

समवाय का जो स्वरूप दिखाया गया है उससे यह भी मानना ही होगा कि वह व्यापक है। यदि समवाय व्यापक न हो तो विभिन्न दिशाओं में विद्यमान घट-पट आदि में घटत्व-पटत्व आदि सामान्य कैसे समवाय सम्बन्ध से रह सकेंगे? व्यापक काल, दिक्, आत्मा और आकाश इनमें संख्या-परिमाण आदि सामान्य गुण व्यापक रूप से कैसे रह सकेंगे? ऐसा कौन सा स्थान बताया जा सकता है जहाँ समवाय से रहनेवाला कोई नहीं है? समवाय तत्त्वतः एक है यह बात अभी बतलायी जा चुकी है। सुतरां उसे व्यापक मानना पड़ेगा। अब यहाँ प्रश्न यह उपस्थित हो सकता है कि व्यापक की जो परिमाणा है वह यहाँ लागू नहीं हो सकती। क्योंकि व्यापक वह कहलाता है जो कि समग्र मूर्त द्रव्यों से संयुक्त हो। आकाश, आत्मा आदि सभी व्यापक मूर्त द्रव्यों के साथ संयुक्त होते हैं। आत्मा व्यापक है यह बात प्रथम प्रकरण में बतलायी जा चुकी है। यह व्यापकता समवाय में इसलिए सम्भव नहीं कि समवाय आकाश आदि की तरह द्रव्य पदार्थ नहीं, वह एक स्वतंत्र पदार्थ है। संयोग नियमत दो द्रव्यों में ही हुआ करता है, यह बात अनेक बार कही जा चुकी है। अतः पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन मूर्त अर्थात् परिच्छिन्न द्रव्यों का संयोग समवाय में नहीं हो सकता, अतः समवाय को व्यापक कैसे कहा जा सकता है?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि वस्तुतः अभीमता ही है व्यापकता। फलितार्थ यह कि जिस वस्तु का सीमितीकरण असम्भव हो, किसी प्रकार भी जो सीमित न की जा सके वह असौम्य वस्तु होती है व्यापक। किसी का भी सीमितीकरण खण्ड काल और देश से होता है। जो काल से सीमित नहीं होता उसमें रहती है कालिक व्यापकता, उसी का नाम है नित्यता। वह नित्यता जिसमें रहती है वह कहलाता है नित्य। समवाय किसी खण्ड काल से सीमित नहीं हो सकता। अतः वह कालिक व्यापक अर्थात् नित्य है यह बात सिद्ध की जा चुकी है। अभी जो व्यापकता समवाय में बतलायी जा रही है वह है उसका किसी देश से सीमित न होना। वह समवाय में ही है। यह नहीं कहा जा सकता कि यहाँ आवगश में महत्-परिमाण और

एकत्व मर्यादा का समवाय है और वहाँ नहीं। सब जगह आकाश एक ही है और महान् ही है, अतः एकत्व और महत्त्व का समवाय भी उसमें सर्वत्र है। सुतरा देश से मीमित अर्थात् आवृद्ध न होने के कारण समवाय को व्यापक मानना ही होगा। सभी मूर्त द्रव्यों का संयोग होना व्यापकत्व है, यह व्यापकता की परिभाषा केवल व्यापक द्रव्यों के लिए समझनी चाहिए। सुतरा उसके आधार पर समवाय की व्यापकता के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं उठाया जा सकता।

**समवाय अतिरिक्त पदार्थ है**

समवाय द्रव्य नहीं वह एक अतिरिक्त पदार्थ है यह बात इससे अव्यवहित पूर्व विचार से कही गयी है। इस पर यह कहा जा सकता है कि द्रव्य वह भले ही न हो किन्तु उसका सबसे अतिरिक्त पदार्थ क्यों माना जाय ? संयोग भी तो सम्बन्ध है परन्तु वह गुण पदार्थ के अन्दर ही अन्तर्भूत माना जाता है, वह अतिरिक्त पदार्थ कहाँ होता है ? तद्वत् इस समवाय सम्बन्ध को भी स्वीकृत किसी भी पदार्थ के अन्तर्गत माना जा सकता है, स्वतन्त्र अतिरिक्त पदार्थ क्यों माना जाय ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यदि समवाय का किसी भी अन्य पदार्थ में अन्तर्भाव करेंगे तो वह अन्तर्भाव भाव पदार्थ में होगा या अभाव पदार्थ में ? समवाय का अभाव में अन्तर्भाव इस-लिए नहीं किया जा सकता कि वह "न", "नहीं" आदि ज्ञान या शब्द-प्रयोग का विषय नहीं होता। दूसरी बात यह कि समवाय सम्बन्ध आधाराधेय भाव का निर्वाहक होता है। क्योंकि तन्नु पद के समवायिकारण है। उनमें कपड़ा समवाय से रहता है यह ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग हुआ करता है। अभाव को यदि सम्बन्ध माना भी जाय तो वह आधाराधेय भाव का निर्वाहक नहीं बन सकता। अभाव यदि सम्बन्ध बनेगा तो सर्वप्रथम अपने प्रतियोगी अर्थात् जिसका अभाव कहा जाय उसका सम्बन्ध बनेगा। परन्तु किसी भी सम्बन्ध से आधाराधेय भाव का ज्ञान वहाँ ही हो पाता है जहाँ दोनों सम्बन्धी और सम्बन्ध समसामयिक होते हैं। प्रतियोगी और अभाव ये दोनों सम-सामयिक होकर एकत्र नहीं रहते कि अभाव सम्बन्ध बनकर अपने प्रतियोगी को किसी आधार में रख सकेगा। अतः समवाय को अभाव के अन्दर नहीं अन्तर्भूत किया जा सकता। तीसरी बात यह कि अभाव किसी प्रतियोगी के बिना प्रतीत नहीं होता। ऐसी परिस्थिति में समवायस्वरूप अभाव का प्रतियोगी किस्को माना जायगा ? द्रव्य में लेकर विशेष तक के भावों का वह सम्बन्ध ही बनना चाहेगा, अतः वे उसके प्रतियोगी नहीं बन सकेंगे। सुतरा निष्प्रतियोगिक होने के कारण समवाय को अभाव नहीं माना जा सकता। समवाय को द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष-स्वरूप इस-लिए नहीं माना जा सकता कि वे इस सम्बन्ध से रहते हैं या रहने के लिए आधार

मनते हैं। ऐसी परिस्थिति में उन्हें समवाय नहीं माना जा सकता। क्योंकि सम्बन्ध और सम्बन्धी इनमें पारस्परिक भेद होना नितान्त आवश्यक है। जिस संयोग सम्बन्ध से घड़ा भूमि पर रहता है वह संयोग न तो घड़ास्वरूप होता है और न भूमिस्वरूप। भूमि और घट है द्रव्य और संयोग है गुण, यह बात पहले स्पष्ट बतलायी जा चुकी है।

**समवाय को अन्य सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं**

अनेक दार्शनिक इस समवाय को अपने दार्शनिक मिद्धान्त मार्ग में रोड़ा देखते हैं। उन्हें इसका अस्तित्व प्रत्येक पल सटकता है। बौद्ध दार्शनिक समवाय से इन-लिए चिढ़ते हैं कि उनका भावना-चतुष्टय, अर्थात् “समी क्षणिक है, समी स्वलक्षण असंग विलेप रूप है, समी क्षणिक विज्ञान मात्र हैं, और समी शून्य हैं अर्थात् सर्व नहीं” ये चारों भावनाएँ समवाय के रहने अस्त-व्यस्त हो जाती हैं। उनका पैर नहीं जमता। अद्वैत-वेदान्ती लोग समवाय को इसलिए पसन्द नहीं करते कि उनके सामने अद्वैत-नित्य-असंग-व्यापक ब्रह्म का प्रतिस्पर्धी भाई जैसा यह उन्हें दीप्त पड़ता है। सांख्य-योग दर्शन वाले इसे इसलिए नहीं मुनना चाहते कि उन्हें यह अपने सर्वाधिक प्रिय परिणामवाद का गला घोटने वाला प्रतीत होता है। अतः ये समी इस समवाय के खण्डनार्थ एकमत हो जाते हैं। समी मिलकर इस पर इस प्रकार आरोप करते हैं कि यह आरम्भवादियों द्वारा सम्बन्ध रूप से ही स्वीकृत है। परन्तु यह बात गलत इसलिए है कि आश्रय के साथ स्वयं सम्बद्ध होकर ही कोई किसी और को उस आश्रय में रख सकता है। संयोग स्वयं भूमि पर रहकर ही घड़े को वहाँ रखता है। किन्तु समवाय के बारे में ऐसा आरम्भवादी नहीं कह सकते। क्योंकि तब उन्हें समवाय को रखने के लिए भी द्वितीय समवाय सम्बन्ध मानना होगा, जिससे अनवस्था चल पड़ेगी। बीज-अंकुर की अनवस्था के समान उसे क्षम्य भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि असंख्य समवाय ही जाने के कारण “समवाय एक है” यह आरम्भवादियों का सिद्धान्त गलत हो जायगा। अतः समवाय को सम्बन्ध रूप से नहीं माना जा सकता। यहाँ समवाय न मानने वालों का आशय यह समझना चाहिए कि जिस समवाय सम्बन्ध से अवयवी अवयवों में, गुण और कर्म यथारम्भव द्रव्यों में, सामान्य द्रव्य, गुण और कर्मों में और विशेष नित्य द्रव्यों में रहेंगे, वह समवाय अवयव आदि आश्रयों में सम्बन्धान्तर के बिना ही रह जायगा, या किसी अन्य सम्बन्ध से? यदि यह कहा जाय कि अवयवी आदि को अवयव में रखनेवाला समवाय अपने लिए सम्बन्धान्तर की अपेक्षा नहीं करता, वह अपने से ही रहता हुआ अवयवी आदि को अवयव आदि में रखता है। तो यह कथन इसलिए ठीक नहीं हो सकता कि समवाय यदि अपने रहने के लिए





विभिन्न स्वभावों का अपलाप अर्थात् अस्वीकार नहीं किया जा सकता। अवयवी गुण, कर्म आदि अपने आध्यों में रहने के लिए समवाय की अपेक्षा करेंगे; इसलिए समवाय भी रहने के लिए समवायान्तर की अपेक्षा करेगा ही यह नहीं कहा जा सकता। वस्तुओं के स्वभावों का भेद सब दार्शनिकों को मानना ही होगा। जो लोग आरम्भवादी नहीं हैं वे लोग आदि से क्यों नहीं गन्ध मूषते और नाक से क्यों नहीं देखते; इसका उत्तर वस्तुस्वभाव के अतिरिक्त और वे क्या दे सकते हैं। ऐसी परिस्थिति में यह मली भाँति कहा जा सकता है कि अवयवी, गुण, कर्म, सामान्य और विनोय ये अपने आध्यों में रहने के लिए तो समवाय सम्बन्ध की अपेक्षा करते हैं किन्तु उनका समवाय सम्बन्ध उन्हें आध्यों में रहने के लिए अपने लिए किसी सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं करता।

अथवा यह उत्तर देना चाहिए कि समवाय सम्बन्ध भी रहने के लिए सम्बन्ध की अपेक्षा करता है, परन्तु वह उसका सम्बन्ध न समवायान्तर होता है और न कोई अतिरिक्त पदार्थ, किन्तु स्वरूप सम्बन्ध होता है। अर्थात् समवाय स्वयं सम्बन्ध और सम्बन्धी दोनों बन जाता है। अतः परम्परा की स्वीकृति न होने के कारण अनवस्था की सम्भावना नहीं रहती। इन दोनों को दृष्टान्त द्वारा इस प्रकार हृदयंगम करना चाहिए कि एक कागज को यदि अन्य कागज से जोड़ना हो तो बीच में गोंद-लेई आदि कोई लसीली वस्तु रखनी पड़ेगी। वह लसीली वस्तु उन दोनों कागजों या अन्य तादृश वस्तुओं को बीच में रहकर जोड़ देगी। परन्तु बीच में रखी गयी उस लसीली वस्तु या लेई को दोनों कागजों से जोड़ने के लिए, चिपकाने के लिए और कोई वस्तु गोंद या लेई तथा कागज के बीच में रखने की जरूरत नहीं होती। यह प्रत्यक्ष रूप से देखा जाता है। वहाँ यदि कोई यह कहे कि “गोंद और कागज को जोड़ने के लिए जैसे बीच में तीसरी किसी वस्तु की जरूरत नहीं होती तद्वत् दो कागजों को जोड़ने के लिए बीच में गोंद लेई आदि लसीली वस्तु की जरूरत नहीं होनी चाहिए। अथवा दो कागजों के बीच में गोंद की जिस प्रकार आवश्यकता है, तद्वत् गोंद और कागज के बीच भी किसी तीसरी वस्तु की अपेक्षा होनी चाहिए”, तो यह कहना क्या उसकी बुद्धिमत्ता होगी? कभी नहीं। इसी प्रकार समवाय के स्थल में भी समझना चाहिए। अवयव-अवयवी आदि को जोड़ने के लिए समवाय की अपेक्षा होने पर भी समवाय को उनसे जोड़ने के लिए अन्य किसी की अपेक्षा नहीं होती है। सुतरां समवाय मानने वाले को भी अनवस्था नहीं होगी।

वस्तुतः समवाय का जो स्वरूप चित्रित किया गया है उस पर यह प्रश्न ही स्थान नहीं पाता। क्योंकि यह बात स्पष्ट बतलायी जा चुकी है कि घटाकाश आदि के समान अवान्तर समवाय अनेक होने पर भी महासमष्टिमूत समुदित अतएव समवेत विश्व

का निरहितक समवाय एक ही होता है। घटाकाश महाकाश दृष्टान्त के समान—जिनने भी अवान्तर समवाय होंगे वे उस एक महासमवाय के पेट में आकर नष्ट हो जायेंगे। अतः समवाय एक ही होने के कारण समवायन्य ज्ञान आदि की आपत्ति नहीं की जा सकती। यही एक बात यह भी ध्यान में रखने की है कि ज्ञान का दर्शन है वाक्यप्रयोगात्मक व्यवहार। उनी में ज्ञान के स्वरूप का परिचय मिलता है। समवाय के समवाय आदि की विशेषण बनाकर कोई कभी किसी बात का प्रयोग नहीं करता। अतः ज्ञान भी वैसा कभी किसी को होता है यह निर्णय नहीं किया जा सकता। गुनरा सर्वथा अत्रतीत अर्थात् अज्ञान होने के कारण समवाय के समवाय और उसके समवाय की आपत्ति नहीं की जा सकती।

**समवाय की अन्य सम्बन्धों से विलक्षणता**

यद्यपि किये गये समवाय के स्वरूप वर्णन में यह बात व्यक्त ही हो चुकी है कि समवाय अन्य सम्बन्धों में अलग एक स्वतन्त्र सम्बन्ध है। फिर भी इस बात का विशेष रूप से समझ लेना अच्छा होगा। इस अवसर पर यह समझ लेना भी अच्छा है कि सम्बन्ध क्या वस्तु है और इसका साधारण वर्गीकरण, विभाजन किस प्रकार किया जा सकता है। मगर मे सम्बन्ध को यही स्थान प्राप्त है जो स्थान एक फूल को दूसरे फूल से सम्पृक्त करने के लिए धागे का होता है। धागा जैसे एक फूल से दूसरे फूल को आवद्ध करता है, विवेचकों की दृष्टि में सर्वांग-समवाय आदि सम्बन्ध भी उसी प्रकार योग्य विशेषण वस्तु को योग्य विशेष्य वस्तु में सम्पृक्त-सम्बद्ध करने हैं। फलतः किसी वस्तु से किसी वस्तु के सम्पर्क स्थापन में साधन बनने वाली वस्तु का ही नाम होता है सम्बन्ध। प्रत्येक सम्बन्ध में यह बात अनायास देयी जा सकती है। यहाँ यह बात नहीं भूलनी चाहिए कि सम्बन्ध दो वस्तुओं की परस्पर में आवद्ध करने हुए स्वयं भी वस्तु रूप ही रहता है। क्योंकि आरम्भ में किये गये द्रव्य-गुण आदि विभाजन के बाहर कोई जा नहीं सकता। दूसरी बात यह है कि जो स्वयं वस्तु नहीं होगा वह मला अन्य दो वस्तुओं को क्या जोड़ेगा? दो ईंटों को जोड़ने वाले भी वस्तु ही होते हैं। दो फूलों को आवद्ध करने वाले धागे भी अवस्तु नहीं, वस्तु ही होते हैं।

सम्बन्धों का वर्गीकरण अर्थात् विभाजन प्रथमतः दो भागों में समझना चाहिए, यथा भेद सम्बन्ध और अभेद सम्बन्ध। अभेद सम्बन्ध का नामान्तर है तादात्म्य। यह तादात्म्य ही वस्तुता का नियामक है। जिसका तादात्म्य होता है वही तात्त्विक पदार्थ होता है। यही कारण है कि आकाशकुसुम, कूर्मरोम आदि तात्त्विक पदार्थ नहीं हो पाते। किन्तु तादात्म्य सम्बन्ध आधाराध्य भाव का नियामक नहीं होता। अर्थात् अपने को ही विशेष्य और विशेषण बनाकर कोई मनुष्य विशिष्ट बुद्धि नहीं करता।

जैसे 'समवाय सम्बन्ध से रूपवाला घट है' यह ज्ञान या व्यवहार होता है, तब "घट तादात्म्य सम्बन्ध से घटवाला है" ऐसा न कोई समझता है और न कोई बोलता ही है। भेद सम्बन्ध को तीन भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा—समवाय, संयोग और स्वरूप। समवाय का अस्तित्व यहाँ दिखाया गया है। संयोग का विस्तृत परिचय पहले ही दिया जा चुका है। यह रूप आदि तैर्दस गुणों के अन्दर एक गुण है। स्वरूप सम्बन्ध को दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा—सत्तण्ड स्वरूप और अत्तण्ड स्वरूप। सत्तण्ड स्वरूप अग्रह्य है, यथा कार्यकारण भाव, विशेषण-विशेष्य भाव, प्रतियोग्यन्युपयोगिभाव, विषय-विषयिनाव इत्यादि। सत्तण्ड स्वरूप ये इसलिए होते हैं कि इनका गठन अनेक पदार्थों को जोड़कर होता है। एक कारण इन्हे सत्तण्ड कहने का यह भी है कि इनके अन्दर दो सम्बन्ध टुकड़े के रूप में जुटे होते हैं। यथा—कार्यकारण भाव को लिया जाय। इसके अन्दर पड़ा हुआ भाव शब्द कार्य और कारण दोनों से अलग-अलग जुटता है, जिससे उसका फलितार्थ होता है कार्य भाव और कारण भाव। भाव शब्द का अर्थ यही होता है जो कि 'त्व' प्रत्यय या 'तत्' प्रत्यय का अर्थ होता है। अतः कार्य भाव का अर्थ होता है कार्यता और कारण भाव का अर्थ होता है कारणता। कारण को यदि कार्य में रचना हो तो वह कार्यता सम्बन्ध से रहेगा और कार्य को यदि कारण में रचना हो तो वह कारणता सम्बन्ध से रहेगा। इसी प्रकार अन्य सत्तण्ड स्वलों में भी समझना चाहिए। सत्तण्ड सम्बन्ध की अभिव्यक्ति इसलिए मानना पड़ता है कि ज्ञान एवं व्यवहार के आधार पर "पितृ-पुत्र भाव", "मातृ-पुत्र भाव", "श्वशुर-जामातृ भाव" आदि अग्रह्य मनमाने सम्बन्ध गठित होते हैं। इस प्रकार के सम्बन्धों के मूल में रहस्य यह छिपा हुआ है कि पिता मात्र को देखकर उसके पुत्र का स्मरण हो आता है। इसी प्रकार पुत्र मात्र को देखकर पिता का स्मरण हो आता है। यह नियत है कि एक सम्बन्धी के ज्ञान से अपर सम्बन्धी का स्मरण संस्कार के उद्बोध द्वारा हुआ करता है, यह बात आरम्भ में बतलायी जा चुकी है। अतः पिता और पुत्र के अन्दर एक कोई सम्बन्ध मानना आवश्यक है। इसीलिए "पितृ-पुत्र भाव" सम्बन्ध मान्य होता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

अत्तण्ड स्वरूप के तीन भेद हैं—कालिक स्वरूप, दैशिक स्वरूप और अभावीय स्वरूप। कालिक स्वरूप सम्बन्ध से प्रत्येक पदार्थ काल में रहा करता है। दैशिक स्वरूप सम्बन्ध से दिग्भाजों में प्रत्येक पदार्थ रहता है और अभावीय स्वरूप से अभाव मात्र कही भी रहते हैं।

इस प्रकार साम्बन्धिक रहस्य को समझ लेने के बाद यह अन्तर्वास स्पष्ट

हो उठता है कि समवाय अन्य सम्बन्धों से सर्वथा विलक्षण सम्बन्ध है। वह मयमे अपना अलग स्थान रखता है। समवाय को अमेद सम्बन्ध इसलिए नहीं कहा जा सकता कि आरम्भ-सिद्धान्त में अवयव और अवयवी, गुण और गुणी आदि पञ्चात्मक नहीं माने जाते कि दोनों का तादात्म्य सम्बन्ध हो सके। समवाय को मयोग सम्बन्ध इसलिए नहीं कहा जा सकता कि गुण और द्रव्य का मयोग नहीं होता। स्वरूप इसलिए नहीं कह सकने कि प्रत्येक स्वरूप सम्बन्ध द्रव्य आदि स्वोक्त पदार्थ-स्वरूप ही हो जाता है, किन्तु समवाय ऐसा नहीं है, वह अनिश्चित पदार्थ है, यह बात विस्तृत रूप से समझायी जा चुकी है। अन्य सम्बन्धों से समवाय सम्बन्ध की एक यह भी विलक्षणता स्पष्ट है कि यह अयुतसिद्ध दो का ही सम्बन्ध बनता है। अन्य सम्बन्धों में यह बात नहीं है। जिन दो के अन्दर एक नियमित, अवशिष्ट अपर, को ही आश्रय बनाये वे दोनों अयुतसिद्ध कहलाने हैं और ऐसे न होने वाले युतसिद्ध कहलाने हैं। अन्य सभी सम्बन्ध नियमित: युतसिद्धों के ही सम्बन्ध बनने हैं, किन्तु समवाय सम्बन्ध कभी युतसिद्धों का सम्बन्ध नहीं बनता। अवयव और अवयवी, गुण और गुणी, कर्म और मूर्त द्रव्य, सामान्य और द्रव्य-गुण-कर्म-स्वरूप सत्, विशेष और नित्य द्रव्य ये ही उक्त अयुतसिद्ध का परिमाण के अनुसार अयुतसिद्ध होने हैं। क्योंकि अवयवी अपने विनाश क्षण को छोड़कर अन्य किसी भी समय में जब तक रहता है तब तक अवयवों में ही रहता है, इसी प्रकार गुण द्रव्यों में ही रहते हैं, कर्म भी मूर्त द्रव्यों में ही रहते हैं। सामान्य भी द्रव्य-गुण और कर्म में ही रहते हैं और विशेष भी नित्य द्रव्यों में ही। इन अयुतसिद्धों का सम्बन्ध समवाय होता है यह बात बतलायी जा चुकी है। अतः इस समवाय सम्बन्ध का अन्य सभी सम्बन्धों से विलक्षण सम्बन्ध मानना ही होगा।

कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उठा सकते हैं कि केवल एक विशेषण-विशेष्य भाव को सम्बन्ध मानकर सारी प्रतीति और व्यवहार का सम्पादन हो सकता है। अतः यहाँ प्रदर्शित सम्बन्धों के विभाजन को मान्यता नहीं दी जा सकती। परन्तु यह उनका कथन इसलिए मान्य नहीं हो सकता कि विशेषण-विशेष्य भाव होता है ज्ञान पर आधारीत। उसे वस्तुमत्ता से कोई भनलव नहीं। अतएव यदि कोई "घर घटवाना है" ऐसा ज्ञान करे तो घट विशेषण और घर विशेष्य होता है, किन्तु यहाँ यदि "घर में घट है" ऐसा ज्ञान किया जाय तो परिस्थिति विपरीत हो जाती है। घट जो कि पहले विशेषण का विशेष्य हो जाता है और घर जो कि पहले विशेष्य या विशेषण हो जाता है। मूलतः यह मानना ही होगा कि विशेषण-विशेष्य भाव वस्तुस्थिति का नियामक सम्बन्ध नहीं है। यह बात इससे और भी पुष्ट होनी है कि विशेषण-विशेष्य भाव तो

अग्नि-ज्ञान के आधार पर भी होता है किन्तु वस्तुस्थिति वैसी नहीं होती। "जल अग्नि वाला है" इस अग्नि-ज्ञान स्थल में भी तो जल विशेष्य और अग्नि विशेषण बनती है किन्तु वस्तुस्थिति तो वैसी नहीं होती। अतः संयोग, समवाय आदि वस्तुस्थिति के नियामक सम्बन्धों को विशेष्य-विशेष्य भाव से नहीं हटाया जा सकता।

वस्तुतः गम्भीर भाव से विचार करने पर मालूम यह होता है कि तत्त्वतः स्वरूप कोई सम्बन्ध नहीं होता। अभाव भी समवाय की तरह स्वभावतः आश्रय से सम्पृक्त रहता है। काल और दिशाएँ स्वभावतः अन्य वस्तुओं से सम्पृक्त रहती हैं। अतः स्वरूप सम्बन्ध नहीं सम्बन्धव्याप्त है। विशेषण-विशेष्य भाव भी तात्त्विक सम्बन्ध नहीं, सङ्गव्याप्त है। अतः तात्त्विक संयोग, समवाय आदि सम्बन्धों को उसके सहारे नहीं हटाया जा सकता। विशिष्ट बुद्धियाँ सङ्गव्याप्त से भी होती हैं। अतः ज्ञान जैसे होने आये हैं वैसे ही होते रहेंगे। कोई अनुपपत्ति नहीं हो सकती। ऐसी परिस्थिति में उक्त प्रश्न का स्थान ही नहीं रह जाता।

### समवाय की वाच्यता

समवाय की यह भी एक विशेषता है कि इसमें दो तरह की वाच्यता रहती है। एक तो वह असाधारण वाच्यता होती है जो कि अन्य वाच्य-वाचक स्थल के समान यहाँ भी असाधारणतया रहती है। यथा "समवाय" पद की वाच्यता। यह वाच्यता उसी तरह इसमें भी रहती है जैसे घड़े-कपड़े आदि में घट-पट आदि अपने असाधारण वाचक पदों की वाच्यता रहती है। जैसे घट-पट आदि शब्द घड़े-कपड़े आदि का बोध कराते हैं, तद्वत् समवाय शब्द भी समवायस्वरूप अपने वाच्य अर्थ को— अर्थात् अभिधा वृत्ति के सहारे स्वबोध्य समवाय-स्वरूप वस्तु को समझाता है। अतः समवाय पद में रहनेवाली वाचकता से सम्पृक्त वाच्यता समवाय में रहती है। दूसरी वाच्यता समवाय में वह रहती है जो कि घट-पट आदि सभी पदों में रहनेवाली वाचकता से सम्पृक्त होती है। कहने का तात्पर्य यह कि समवाय शब्द कहने पर जैसे समवाय का ज्ञान होता है उस प्रकार घट-पट आदि शब्द कहने पर भी समवाय का साधारण रूप में बोध होता है। अतः समवाय जैसे समवाय शब्द का वाच्य होता है, उसी प्रकार घट-पट आदि शब्दों का भी साधारण रूप से वह वाच्य होता है यह मानना ही होगा। क्योंकि घट आदि शब्द सुनने पर घट व्यक्ति, घटत्व सामान्य और उन दोनों का समवाय—तीनों का बोध होता है।

कुछ लोग यहाँ यह कह सकते हैं कि समवाय में रहनेवाली वाच्यता एक ही मानी जाय। वही वाच्यता कभी समवाय पद में रहने वाली वाचकता से सम्पृक्त भासती है और कभी घट-पट आदि में रहने वाली वाचकता से सम्पृक्त भासती है। ऐसा ही क्यों

न कहा जाय ? परन्तु यह कहना इसलिए मान्य नहीं हो सकता कि उक्त दोनों वाच्यताओं में स्पष्ट अन्तर यह देखा जाता है कि समवाय पद से जब समवाय समझा जाता है तो सम्बन्ध रूप से नहीं; घट-पट आदि शब्दों से घट-पट आदि वस्तु की तरह व्यक्ति रूप या धर्मी रूप में बोध का विषय होता है। किन्तु जब वह समवाय घट-पट आदि शब्दों से समझा जाता है तब वह घट-व्यक्ति और घटत्व सामान्य इन दोनों के सम्बन्ध रूप से समझा जाता है, व्यक्ति रूप से नहीं। उदाहरण के द्वारा इसे यों मतझना चाहिए कि कोई व्यक्ति यदि यह वाक्य बोले कि “यह घड़ा रूप का समवाय वाला है”, तो यहाँ समवाय घड़े के विशेषण रूप से समझा जायगा सम्बन्ध रूप में नहीं। यदि यह कहा जाय कि “यह घड़ा है”, तो यहाँ घटत्व सामान्य और निकटवर्ती घड़ा इन दोनों के सम्बन्ध रूप से समवाय समझा जाता है, घड़े के विशेषण रूप से नहीं। इस महान् अन्तर को मामने रखने पर यह कहना ही होगा कि समवाय में रहनेवाली वाच्यता दो प्रकार की है। कुब्ज शक्तिवादियों के मत में घट-पट आदि शब्दों से जब समवाय का ज्ञान होता है तो वहाँ की वाच्यता स्वरूपतः बोध के प्रति कारण होती है, ज्ञात होकर नहीं। अर्थात् शाब्दबोध के लिए अति अपेक्षित विशृङ्खल वस्तु-स्मृतियों के अन्दर समवाय की स्मृति वाच्यता के ज्ञान की अपेक्षा नहीं करती। अज्ञात वाच्यता से ही वहाँ समवाय की उपस्थिति होकर शाब्दबोध हो जाता है। इस कुब्ज शक्तिवाद की चर्चा गुण-प्रकरण में की जा चुकी है, वहाँ इसे समझ लेना चाहिए।

### समवाय का प्रत्यक्ष

समवाय पदार्थ के होने में प्रमाण क्या है ? इस प्रश्न पर विवेचकों में मतभेद है। कुछ लोग अनुमान प्रमाण मात्र से इसकी मिद्धि मानते हैं। उनका कहना है कि विशिष्ट ज्ञान अर्थात् विशेषण युक्त विशेष्य के प्रत्येक ज्ञान के विषय नियमित तीन हुआ करते हैं—विशेषण, विशेष्य और इन दोनों का सम्बन्ध। मूतरा जहाँ अवयवी द्रव्य या गुण आदि को विशेषण बनाकर उनसे युक्त रूप में जब अवयव या अन्य द्रव्य आदि को विशिष्ट रूप से समझा जाय तब इस ज्ञान के भी विषय तीन अवश्य होंगे। इन तीन के अन्दर सम्बन्ध रूप से विषय समवाय होगा। वह सम्बन्ध समवाय ही क्यों होगा और क्यों नहीं होगा इसका पूर्ण विवेचन किया जा चुका है।

परन्तु अन्य कुछ लोगों का कहना है कि अनुमान से ही केवल इस समवाय की मिद्धि नहीं होती। प्रत्यक्ष प्रमाण से भी समवाय मिद्धि होता है। घट आदि किसी भी वस्तु का नविकल्पक प्रत्यक्ष होने पर समवाय सम्बन्ध से घटत्व आदि विशेषण से युक्त घट आदि का ही प्रत्यक्ष होता है। दोनों जब प्रत्यक्ष होते हैं तो समवाय का

भी प्रत्यक्ष होता ही है। अतः समवाय प्रत्यक्ष प्रमाण से भी मिट्ट है। अब घटत्व आदि के प्रत्यक्ष के लिए चक्षुस्संयुक्त समवाय को ही मन्त्रिकर्ष बनाना पड़ता है तब समवाय के साथ ओग का सन्निर्कर्ष नहीं है यह कैसे कहा जा सकता है? अतः समवाय का प्रत्यक्ष होता है। उसके अस्तित्व में प्रत्यक्ष प्रमाण है। दन्तुनः समवाय की जो व्याख्या की गयी है उस पर ध्यान देने पर यह सन्देह बिल्कुल नहीं उठ पाता कि समवाय प्रत्यक्ष प्रमाण से अवगत होता है या नहीं। अन्य लोगों की आँखें समवाय को न देख पायें परन्तु विवेचकों की आँखें तो समवाय को अवश्य देखती है। समवाय की अद्भुत उपादेयता

संसार का कुछ नियम ऐसा ही दीख पड़ता है कि अच्छी वस्तुएँ प्रायः माय्य-हीन जनता से उद्देशित हो जाती हैं। समवाय भी इसका एक स्फुट उदाहरण प्रतीत होता है। वर्तमान समय से कुछ पूर्व लोगों की धारणा हो गयी थी कि मानवों को निर्वाण-मुक्ति मात्र दिलाने वाले ज्ञान एवं ज्ञापक शास्त्र दर्शन कहलावें के अधिकारी हैं। परन्तु आज के अनेक भारतीय तथा अमरातीय विवेचक अब इस निर्णय पर पहुँचे हैं कि दर्शन की आवश्यकता ऐहिक जीवन के लिए भी है। वे यह कहने लगे हैं कि विवेचक लोग ऐसा दर्शन खोज निकालें जिससे विश्व की वर्तमान समस्याएँ हल हो सकें। खेद की बात है कि विवेचकों की दृष्टि इस वैज्ञानिक समवाय की ओर नहीं जाती। इस सुशृंखल पदार्थ समवाय की कार्यकारिता की ओर देखते हुए यदि सामाजिक संगठन भी हों तो राष्ट्रों की उन्नति कैसी होगी यह गम्भीरता-पूर्वक भनन करने की बात है। जिस अस्त-व्यस्त अतएव वर्तमान के लिए अनुपयुक्त जैसी वर्ण-व्यवस्था को आज प्राचीन समाजवाद के सुदृढ़ पुर्ण का भग्नावशेष कह सकते हैं, उसका भी स्पृहणीय शिलान्यास प्रायः इसी तात्त्विक पदार्थ समवाय से ही शिक्षा लेकर किया गया था।

आजकल के अधिकतर समीक्षक, विवेचक, समाज-नेतागण यह कहने पाये जाते हैं कि प्राचीन भारत को जनतंत्र या गणतंत्र का ज्ञान नहीं था। परन्तु महर्षि कणाद के समवाय की, जिसका वैज्ञानिक अस्तित्व अपने गर्भ में विशेष-जैसे वियोजक तत्वों के साथ सामान्य-जैसे संयोजक तत्वों का सामञ्जस्य दिखलाकर सुशृंखल गणतान्त्रिक समाजीकरण का शुद्ध पाठ पढ़ाता है, यदि आज के विवेचक लोग तत्त्वतः देखें तो अवश्य उन्हें अपना निर्णय बदल देना होगा। क्योंकि जहाँ प्रत्येक जड़ और चेतन सुशृंखल समुदाय रूप दिखलाया जाता है एवं बिना इस प्रकार के समुदाय भाव के किसी का अस्तित्व अतएव कार्यकारिता नहीं मानी जाती, वहाँ विकसित चेतन मानवसमाज के अस्तित्व एवं कार्यकारिता के लिए क्रमिक, अवान्तर, सुशृंखल समवाय के द्वारा

महासमुदाय तक बनाने की आवश्यकता नहीं होगी यह यह बनाना भी नहीं तो जा सकती। प्राचीन पदार्थशास्त्र के श्रेष्ठ आचार्य महर्षि कणाद ने वस्तुतत्त्वों के निर्देश के अवसर पर "विशेष" का निर्देश कर समाज के भीतर कुछ हद तक समता का अनुगामी वैयर्थ्य भी आवश्यक एवं अनिवार्य है, इसका दिग्दर्शन कराया है।

"सामान्य" पदार्थ का परिचय देने हुए यह बतलाया गया है कि कुछ आवश्यक वैयर्थ्य के रहने हुए भी जैसे पदार्थशास्त्र के लिए अन्तर्गत वर्गीकरण अपेक्षित है, तद्वत् मानवसमाज के लिए भी क्रमिक बहुतर अन्तर्गत समुदायपूर्वक महासमुदाय की निरन्तर अपेक्षा है। ऐसा होने पर ही मानवजीवन की कार्यक्षमता विकसित हो सकती है। परमाणु तक पदार्थों का एक समुदाय रूप होता है। उसमें द्व्यणु और त्र्यणु आदि भी उन्ही प्रकार समुदाय रूप होते हैं। छोटा समुदाय क्रमिक बड़े समुदाय के अन्तर्गत होता है। नन्वत समी अन्तर्गत समुदाय महासमुदाय रूप में जाकर एतता प्राप्त कर लेते हैं। समुदाय और समवाय शब्द पर्यायवाचक हैं, इत्यादि बातों को एक बार फिर सामने ले आना चाहिए जिसमें इसकी अद्भुत उपादेयता का परिचय अन्तर्मात्र प्राप्त हो जाय।



# अभाव-निरूपण

## स्वरूप और प्रयोजन

प्रथम प्रकरण में पदार्थों के विभाजन के अवसर पर यह बतलाया गया है कि अभाव सातवाँ पदार्थ है। यह विशेषता अभाव में ही है कि इससे अपरिचित एक भी प्राणी नहीं पाया जा सकता। प्रत्येक प्राणी को किमी न किमी अप्राप्त किन्तु अपेक्षित वस्तु के अभाव का बोध होता ही है। अन्यथा उम वस्तु के लिए उसे इच्छा एवं प्रवृत्ति नहीं हो सकेंगी। जो वस्तु जिसे प्राप्त रहती है उसको इच्छा या उसे प्राप्त करने के लिए वह प्रयत्न नहीं करता। अतः यह मानना ही पड़ेगा कि इच्छा एवं प्रवृत्ति के विषय प्राप्य वस्तु का अभाव प्रत्येक प्राणी अनुभव किया ही करता है। यदि यह अभाव पदार्थ न होता तो संसार की परिस्थिति कुछ और ही होती। संसार सर्वथा पूर्ण होता, विषमता का कहीं नामो-निशान न पाया जाता। समता का अखण्ड साम्राज्य होता। परन्तु ऐसी परिस्थिति नहीं है। प्रत्येक प्राणी अपने में अनूर्णता का अनुभव करता है। सुतरा अभाव भी कोई एक वस्तु है यह मानना पड़ेगा। किमी दरिद्र व्यक्ति से यदि कोई यह पूछता है कि तेरे पास सी रुपये हैं ? तो वह यह उत्तर देता है कि नहीं, मेरे पास रुपये कहीं न आयेंगे ? एक भी रुपया नहीं है। रुपये का बिल्कुल अभाव है। इसी प्रकार जो वस्तु जिसके पास नहीं होती उसके बारे में वह पूछने पर यही उत्तर देता है कि मेरे पास नहीं है। इस नहीं होने का नाम है अभाव। फलितार्थ यह निकला कि "नहीं", "नहीं है" इत्यादि रूप से समझी एवं समझायी जानेवाली वस्तु ही है अभाव।

इस अभाव पदार्थ के सम्बन्ध में अनेक आधुनिक अन्वेषकों की धारणा यह है कि चिर पूर्ववर्ती प्राच्य पदार्थ-शास्त्री लोग इस अभाव को कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं मानते थे। वे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय इन छ भावों को ही पदार्थ मानते थे। परवर्ती विद्वानों ने अभाव को भी पदार्थों की गणना में स्थान दे डाला। क्योंकि इस शास्त्र के मूल प्रवर्तक महर्षि कणाद ने पदार्थों की गणना के समय इस अभाव को स्थान नहीं दिया है।

परन्तु उनकी यह धारणा इसलिए उचित नहीं प्रतीत होती है कि महर्षि कणाद के जिन पदार्थ-परिगणन सूत्र में अभाव की चर्चा नहीं हुई वन्यायी जाती है, गोपनीय भाव से विचार करने पर उमी सूत्र में अभाव की चर्चा पायी जाती है। महर्षि ने चौथे सूत्र में यह कहा है कि साधर्म्य और वैधर्म्य के द्वारा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय इन पदार्थों के यथार्थ ज्ञान में परम कल्याण की प्राप्ति होती है। इसी सूत्र में समवाय के अनन्तर अभाव की चर्चा न देकर आधुनिक कुछ विवेचक इस निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं कि वे अभाव को पदार्थ नहीं मानने थे। परन्तु यदि वे अभाव नामक पदार्थ न मानते होते तो "वैधर्म्य" शब्द का प्रयोग उम सूत्र में कभी न कर पाते। क्योंकि समान धर्म अर्थात् अनेक में रहनेवाले एक धर्म का ही अपर नाम होता है साधर्म्य और समान न होने वाले धर्म का ही नाम होता है वैधर्म्य। यथा मनुष्यत्व सभी मनुष्यों में रहने के कारण मनुष्यों का साधर्म्य होता है और पशु-पक्षियों में नहीं रहने के कारण वह उनका वैधर्म्य होता है। इससे यह प्राप्त हुआ कि जो जिसमें नहीं रहता वह उसका वैधर्म्य होता है। मनुष्यत्व पशु-पक्षियों में नहीं रहता अतः पशु-पक्षियों का वह वैधर्म्य होता है। नहीं रहने का ही नाम है अभाव। सुनरा यह मानना ही होगा कि जो व्यक्ति वैधर्म्य मानता है, वाक्य में वैधर्म्य शब्द का प्रयोग करता है, वह अभाव पदार्थ भी मानता ही है। क्योंकि अभाव पदार्थ न मानकर वैधर्म्य बताया ही नहीं जा सकता। महर्षि कणाद ने जब वैधर्म्य माना है, वैधर्म्य शब्द का प्रयोग किया है, तब वे अभाव पदार्थ नहीं मानते थे यह कभी नहीं कहा जा सकता।

दूसरी बात यह कि पदार्थ की जो परिभाषा प्रथम प्रकरण में की गयी है वह अभाव के लिए भी उमी प्रकार लागू होती है जिस प्रकार द्रव्य आदि पदार्थों के लिए। अभाव भी लोगों से मनसा जाता ही है, यथार्थ ज्ञान का विषय होता ही है एवं "नहीं", "नहीं है", "अभाव" आदि वाचक पदों से कहे जाने के कारण वह पद का अर्थ अर्थात् वाक्य होता ही है। फिर उसे पदार्थ की धेनी में कैसे नीचे गिराया जा सकता है? कैसे यह कहा जा सकता है कि अभाव पदार्थ नहीं है? अतः अभाव भी एक पदार्थ है यह मानना ही होगा।

**अभाव जगत का उपादान नहीं**

कुछ लोग इस पदार्थ को इतनी महत्ता दे डालते हैं कि यह अभाव ही प्रत्येक भाव वस्तु का उपादान कारण है यहाँ तक मान बैठते हैं। उनका कहना यह है कि प्रत्येक भाव पदार्थ अभाव से ही उत्पन्न होता है। पिण्डाकार मिट्टी का विनाश हुए बिना घड़ा नहीं बनता। धान-जौ-चने आदि जब तक धेत में मड़ नहीं जाते, दाँ भागों में फट नहीं जाते तब तक उनसे उनके अंकुरपेश नहीं होते। विनाश भी अभाव ही

है। अतः उक्त दृष्टान्त के आधार पर सर्वत्र समो भाव पदार्थों की उत्पत्ति अभाव में ही होनी है यह मानना ही पड़ेगा। जहाँ तन्तु में कपड़े बनते हैं या ईंटों से भवन बनते हैं वहाँ भी तन्तुओं को या ईंटों को जोड़ते समय कुछ न कुछ रेणु आघात से अवश्य निकल जाती है। अतः यह वहाँ भी मानना ही होगा कि तन्तु या ईंटों के विनाश से कपड़े या भवन बनते हैं। अतः अभाव को समग्र जगत् का उपादान कारण मानना चाहिए।

परन्तु इस प्रकार अभाव को जगत् का उपादान मानना उसको औचित्य से अधिक महत्ता देना है। अभाव को जगत् का उपादान इसलिए नहीं माना जा सकता कि अभाव तो सर्वत्र सुलभ रहता है। उस से यदि भावों की उत्पत्ति होती तो सभी भाव कार्य सर्वदा और सर्वत्र उत्पन्न हुआ करते, किन्तु ऐसा होता नहीं। अतः अभाव को भावों का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। दूसरी बात यह कि यदि अभाव को जगत् का उपादान कारण माना जाय तो संसार की वस्तुओं में देखी जाने वाली विविधता अर्थात् विभिन्नता कमो नहीं बनायी जा सकती। प्रत्येक वस्तु स्वरूपतः भिन्न होती है इसे अभाग्य नहीं ठहराया जा सकता। प्रत्येक प्राणी के अंग-प्रत्यंग, आन्तर भावनाएँ, हेय-उपादेय एवं उपेक्षणीय वस्तुएँ तथा तदभिमुख प्रवृत्तियाँ एवं निवृत्तियाँ अलग-अलग हुआ करती हैं, इसे कौन अस्वीकार करने का दुस्साहस कर सकता है। अतः अभाव को भावों का फलतः जगत् का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। अभाव को इसलिए भी भाव वस्तुओं का उपादान नहीं माना जा सकता कि प्रथम प्रकरण में जो कारणों का परिचय दिया जा चुका है उससे यह सर्वथा सिद्ध हो चुका है कि उपादान कारण होता है कार्य का अन्वयी कारण, अर्थात् वह कार्यकाल में भी कार्य में अनुस्यूत रहता है। जब तक घड़े-कपड़े आदि कार्य रहते हैं तब तक कपास और तन्तु आदि उनमें अनुस्यूत रूप में रहते ही हैं। अभाव के लिए यह बात असम्भव है। क्या घड़े में घड़े का अभाव या कपड़े में कपड़े का अभाव अनुस्यूत देखा जाता है? कभी नहीं। फिर अभाव को उनका उपादान कैसे कहा जा सकता है?

इस सम्बन्ध में एक और बात ध्यान देने लायक यह है कि उपादान और उपादेय के लिए विशेष रूप से एकजातीय होना आवश्यक है। जो पृथिवी और जल द्रव्य होने के नाते कश्चित् एकजातीय भी होते हैं उनमें भी पृथिवी और जल के रूप में भिन्नजातीय होने के कारण उपादानोपादेय भाव नहीं हो पाता। न पृथिवी जल का उपादान होती है और न जल पृथिवी का उपादान होता है। न पृथिवी से जल बनता है और न जल से पृथिवी बनती है। फिर अत्यन्त विजातीय अभाव भावों का उपादान कैसे हो सकता है? भाव अभाव के उपादेय कार्य कैसे हो सकते हैं? रही बात

अनुमदसिद्ध जी-नेहू-चने आदि के विनाश के अनंतर अकुर की उत्पत्ति आदि की । किंतु इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि बीज के नाश होने पर भी उसके अद्वयक अर्थात् अंशस्वरूप भाव रहने ही हैं । उन्हें ही अकुर के प्रति उपादान कारण समझना चाहिए । यही कारण है कि प्राच्य पदार्थशास्त्री लोग घड़े के प्रति विचार के उपादान कारण न मानकर कपालों को उपादान कारण मानने है, बगड़े के प्रति कपास को उपादान कारण न मानकर तन्तुओं को उपादान कारण मानने है । बीजों के धर्म को अकुर के प्रति उपादान कारण मानने पर आटे में भी अकुर की उत्पत्ति होती चाहिए । क्योंकि बीजों का धर्मस्वरूप अभाव तो वहाँ भी रहता ही है । अतः अभाव को भावों का उपादान कारण नहीं माना जा सकता ।

**अभाव निमित्त कारण होता है**

कुछ लोग कहने है कि अभाव भावों का उपादान कारण नहीं होता इतना ही नहीं; वह किसी भी कार्य के प्रति किसी प्रकार का कारण नहीं होता है । अर्थात् अभाव केवल समवायिकारण या असमवायिकारण ही नहीं होता इतना ही नहीं—साथ ही वह किसी कार्य के प्रति निमित्त कारण भी नहीं होता है । परन्तु विचार करने पर दस्तुस्थिति ऐसी नहीं मालूम पड़ती । वह किसी भी कार्य के प्रति समवायिकारण या असमवायिकारण न होने पर भी निमित्त कारण अवश्य होता है । प्रथम प्रकरण में यह बात बतलायी जा चुकी है कि—आग से होने वाले दाह के प्रति चन्द्रकान्त मणि का अभाव कारण होता है । किसी भी कार्य के प्रति कारण रूप में स्वीकृत मारी भाव दस्तुओं के होने हुए भी किसी प्रतिबन्धक के आ जाने पर प्रवृत्त कार्य ठप हो जाता है, रुक जाता है, नहीं होने पाता । उस प्रतिबन्धक के हट जाने पर वह कार्य होता है, ये बातें प्रत्यक्ष देखी जाती है । ऐसी परिस्थिति में प्रतिबन्धक के अभाव को कार्यों के प्रति कारण मानना अनिवार्य है । जिसके रहने पर जो कार्य होता है और जिसके न रहने पर जो कार्य नहीं होता है वह उस कार्य के प्रति कारण माना जाता है । तन्तुओं के रहने पर कपड़ा बन जाता है और तन्तुओं के नहीं रहने पर कपड़ा नहीं बन पाता, अतः तन्तु कपड़े के प्रति कारण होते हैं । इसी प्रकार प्रतिबन्धक के अभाव के रहने पर अर्थात् प्रतिबन्धक के नहीं रहने पर कार्य होता है और प्रतिबन्धक के रहने पर अर्थात् प्रतिबन्धक के अभाव के नहीं रहने पर कार्य नहीं होता है । अतः प्रतिबन्धक के अभाव को प्रत्येक कार्य के प्रति निमित्त कारण मानना ही होगा । भावात्मक कारणों के रहते हुए भी जिसके आ जाने पर जो कार्य नहीं हो पाता वह उस कार्य का प्रतिबन्धक होता है । कार्य न होना प्रतिबन्ध है और उसका निमित्त बननेवाला होता है प्रतिबन्धक । प्रतिबन्धक को ही अन्य शब्द में विघ्न, बाधक आदि शब्दों में भी पुकारा जाता है । उसके न रहने पर ही जब कि कोई भी कार्य हो पाता है तो उसके

अभाव को भी कार्य के प्रति कारण मानना ही चाहिए। इसे समझने के लिए उदाहरण की कमी नहीं है। प्रत्येक कार्य के उत्पत्ति स्थल में इसे देखा जा सकता है। छात्र और अध्यापक दोनों ही जुटे हैं—पढ़ना-पढ़ाना चल रहा है किन्तु बीच में यदि कोई वहाँ ज़ोर से बाजा बजाना आरम्भ कर देता है, ज़ोर से गाने लगता है तो तब तक अध्ययन-अध्यापन रुक जाता है जब तक वह बन्द न हो जाय। गान और वादन के बन्द होते ही फिर अध्ययन-अध्यापन चालू हो जाता है। अतः यह मानना ही होगा कि अध्ययन-अध्यापन कार्य के प्रति वह आगन्तुक गान-वादन प्रतिबन्धक होता है और उसका अभाव उसका कारण होता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

साथ ही प्रत्येक कार्य का प्रागभाव उस कार्य के प्रति निमित्त कारण हुआ करता है। यह इसलिए मानना पड़ता है कि इसे माने बिना कार्योत्पत्ति की व्यवस्था नहीं बनती। उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए कि हजार तन्तुओं से बने वाला सहस्र-तन्तुक कपड़ा उन हजार तन्तुओं के अन्दर होने वाले सौ तन्तुओं में ही उत्पन्न न होकर हजार तन्तुओं में इसीलिए उत्पन्न होता है कि उस सहस्र-तन्तुक कपड़े का प्रागभाव उन सहस्र तन्तुओं में ही रहता है, केवल तदन्त्यन्तरवर्ती सौ तन्तुओं में ही नहीं। यदि प्रागभाव को निमित्त कारण न माना जाय, नियामक न माना जाय तो उनके अन्तर्गत सौ तन्तुओं में ही उस कपड़े की उत्पत्ति को नहीं रोका जा सकता। तन्तुगत सहस्र संख्या को नियामक या निमित्त मानकर इस आपत्ति का निराकरण इसलिए नहीं किया जा सकता कि एकत्व के अतिरिक्त सारी संख्याएँ प्राणियों की अपेक्षाबुद्धि के अतीत होती हैं। यह बात गुण-प्रकरण में बतलायी जा चुकी है। कपड़े की उत्पत्ति के पहले सर्वत्र तन्तुओं में अपेक्षाबुद्धि होगी ही, और संख्या की उत्पादक वही मानी जायगी यह नहीं कहा जा सकता—उस पट को “सहस्र-तन्तुक” उस की उत्पत्ति के बाद तन्तु गणना के आधार पर भी कहा जा सकता है। अतः पटोत्पत्ति के बाद उत्पन्न होने वाली संख्या के पहले होने वाली पट की उत्पत्ति के प्रति उसे नियामक, निमित्त कारण कैसे माना जा सकता है? अतएव तन्तुओं में विद्यमान कपड़े के प्रागभाव को ही निमित्त कारण मानकर व्यवस्था की जा सकेगी। अतः अभाव को निमित्त कारण मानना ही होगा। प्रागभाव का परिचय आगे दिया जायगा।

**अभाव प्रमाण नहीं**

कुछ लोग अभाव को कारण इसलिए मानते हैं कि वह प्रमाण होता है। प्रमाण का अर्थ है प्रमा के प्रति अर्थात् यथार्थ ज्ञान के प्रति करण, अर्थात् असाधारण रूप से कारण होने वाला। जो कारण ही नहीं होता वह किसी के प्रति करण कैसे हो



मानना ही होगा। फिर "अभाव प्रमाण नहीं होता" यह कैसे कहा जा सकता है? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि आग के अनुमितिस्थल में भी धूम अनुमापक होता है। किन्तु आग के व्याप्यरूप में धूम का ज्ञान अनुमापक या अनुमान होता है। इसीलिए धूम रहने पर भी जिसे उसका प्रत्यक्ष नहीं होता वह उससे आग की अनुमिति नहीं कर पाता। तदनुसार पुण्य के अभाव के अनुमितिस्थल में भी सुख के अभाव को अनुमान न मानकर उसके ज्ञान को अनुमान मानना होगा। अतः सुख का अभाव अनुमान नहीं हो सकेगा, उसे प्रमाण नहीं कहा जा सकेगा। यदि शापक रूप में हेतु को ही अनुमान माना जाय तो प्रकृत धिवेचन का अभिप्राय यह समझना चाहिए कि अनुपलब्धि स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है।

अनुपलब्धि प्रमाण नहीं है और विशेषण-विशेष्य भाव सन्निकर्ष अभाव के साथ आँख आदि इन्द्रियों का होता है, अतः इन्द्रियों से ही अभाव का प्रत्यक्ष होता है अनुपलब्धि से नहीं। यह बात ज्ञान-प्रकरण में भी बतलायी जा चुकी है।

**अभाव अधिकरण स्वरूप नहीं**

कुछ लोग अभाव को, फलतः अनुपलब्धि को इसलिए प्रमाण नहीं मानते कि उनकी दृष्टि में उसे प्रमाण होने के लिए कोई मास प्रमेय ही नहीं प्रतीत होता है। वे कहते हैं कि अभाव अपने अधिकरण से अर्थात् जिसमें वह प्रतीत होता है उससे अलग कोई वस्तु ही नहीं। अधिकरण तो इन्द्रियों से ही समझ लिया जाता है अतः तत्स्वरूप अभाव भी इन्द्रियों से ही समझ लिया जायगा। ऐसी परिस्थिति में अनुपलब्धिस्वरूप अभाव को हम किसे समझने के लिए प्रमाण मानेंगे? किसी प्रमेय को जो कि अन्य प्रमाणों से ज्ञात नहीं होता समझने के लिए कोई प्रमाण माना जाता है। नाक-कान आदि से रूप को कोई नहीं समझ पाता इसीलिए आँख को प्रमाण माना जाता है। यदि रूप न होता तो आँख मानने की क्या आवश्यकता होती?

उदाहरण के द्वारा उनके इस कथन को यों समझना चाहिए कि यदि कोई "घर में घड़ा नहीं है, उसका अभाव है" ऐसा समझता है तो मानना होगा कि घड़े का वह अभाव घर से अलग कोई चीज नहीं है। देखनेवाला आखिर घर की ही तो देखता है? अतः घड़े के अभाव को उस घर से अतिरिक्त क्या कहा जा सकता है? सुतरा उस घटाभाव को घर ही मान लेना होगा। इसी प्रकार सभी अभावों को आधारभूत भावस्वरूप ही मानना चाहिए।

परन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं कहा जा सकता कि आधार और आधेय अर्थात् जो जिसमें रहता है और जो उसमें रहता हुआ अत्यन्त विजातीय रूप से प्रतीत होता है उन दोनों को एक तत्त्व कैसे माना जा सकता है। यदि आग्रहपूर्वक ऐसा माना

जाय तब तो घटाभाव आदि आघेय वस्तुएँ और घर आदि आधार वस्तुएँ ही केवल क्यों एक अमिश्र मानी जायेंगी ? भावात्मक घड़े-कपड़े आदि आघेय और घर-बाहर आदि आधार भी क्यों एक नहीं माने जायेंगे ? घटाभाव और घर आदि अत्यन्त विवर्मी, विलक्षण अभाव और भावों को एक तत्त्व मानने की अपेक्षा यह कही अधिका संगत होगा कि घर और उसमें रहनेवाले घड़े-कपड़े आदि को एक तत्त्व मान लिया जाय । क्योंकि आधारभूत घर और आघेयभूत घड़ा ये दोनों ही भाव वस्तु होने के नाते कम में कम मजालीय तो होने हैं, अनि विजालीय तो नहीं होने । जब कि आधार-आघेय भाव-प्राप्त दो सजातीय एक नहीं माने जाते तब भाव और अभाव के अति विजातीय होने के कारण घर और घटाभाव आदि अभावों को एक तत्त्व मान लेना कहीं तक संगत होगा ? दूसरी बात यह कि अभाव को आधार स्वरूप मानने पर रूप के ऊपर रहनेवाला रस का अभाव रूप बन जायगा और रस के ऊपर रहनेवाला रूप का अभाव रस बन जायगा । इसका फल यह होगा कि रूपभाव-रसभाव आदि अभावों का प्रत्यक्ष होना कठिन हो जायगा । क्योंकि रस का अभाव रूप होने के कारण जिह्वा से नहीं देखा जा सकेगा, इसलिए कि जिह्वा रूप को यतलाने की क्षमता नहीं रखती । और रूप होने पर आँख में उसे इसलिए नहीं देखा जा सकेगा कि जो भाव वस्तु जिस इन्द्रिय से समझी जाती है, उस भाव वस्तु का अभाव भी अर्थान् नहीं होना भी उसी इन्द्रिय से समझा जाता है यह सभी को मालूम है । ऐसा कभी नहीं हो सकता कि आम मोठा है यह तो मैं जिह्वा से समझता हूँ पर मोठा नहीं है यह अभाव मैं जिह्वा से न समझकर आँख से समझता हूँ । अतः यह मानना ही होगा कि जो भाव जिस इन्द्रिय से देखा जाता है उसका अभाव भी उसी इन्द्रिय से देखा जाता है । ऐसी परिस्थिति में यह नहीं कहा जा सकता कि रूप में रहनेवाला रसभाव जो कि आधारभूत रूपस्वरूप होगा आँख से देखा जा सकेगा । इसी प्रकार सभी अभाव स्थलों में उनका प्रत्यक्ष न हो पायेगा जो कि सर्वथा अनुभवविरुद्ध है ।

तीसरी बात यह कि अभावों को आधारस्वरूप मानने पर वायु में रहनेवाले रूपभाव, रसभाव और शब्दाभाव आदि अभावों को आधारभूत वायु मानना होगा । सुतरा आँख, जिह्वा और कान आदि इन्द्रियों से वायु का प्रत्यक्ष न होने के कारण वे अभाव भी प्रत्यक्षतः न समझे जा सकेंगे ।

एव ऊपर वर्णित प्रक्रिया से रूप में रहनेवाला रसभाव रूप बन बैठेगा और रस में रहनेवाला रूपभाव रस बन बैठेगा और वायु में रहनेवाले उक्त दोनों अभाव जब कि एक वायुस्वरूप हो जायेंगे तो फलतः उन रूप-रसों को भी एक मान लेना होगा । सुतरा सर्वाधिक प्रमाण प्रत्यक्ष से सिद्ध रूप-रस आदि रूप से गुण का विभाजन



असंगत तो जायगा । जिग विभाजन को छोटे से बड़े तक समी प्राणी मान्यता देते हैं उसे कोई बुद्धिमान् कैसे नहीं मानेगा ।

एक और बात यहाँ ध्यान में रखने की यह है कि अमावों की अधिकरणस्वरूप मानने का पर्यवसित अर्थ होता है गुण और गुणी में भेद नहीं मानना । ऐसी परिस्थिति में द्रव्यों का विभाजन भी टिक नहीं पायेगा । क्योंकि विभिन्न गुणों के आधार होने के कारण ही पृथिवी-जल आदि रूप से द्रव्यों का विभाजन बन पाता है । गुण और गुणी आदि का तथा द्रव्यों का विभाजन संकट-ग्रस्त हो जाने पर पदार्थों का विभाजन भी संकट-ग्रस्त हो जायगा । फिर तो अभाव अधिकरणस्वरूप होता है यह कहना भी कठिन हो जायगा ।

**अभाव भावान्तर नहीं**

कुछ लोगों का कहना है कि अभाव इसलिए कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है कि तत्त्वतः विचार करने पर अभाव भावान्तर ही जँचता है । भावान्तर का अर्थ है नहीं रहने-वाले भाव से अतिरिक्त भाव । उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए, यथा—घर में यदि घड़ा नहीं है तो घड़ा ही केवल नहीं रहा, कपड़ा-विस्तरा आदि अन्य भाव तो वहाँ है । घड़ा खोजने वाला व्यक्ति घड़ा नहीं देखता है किन्तु वहाँ विद्यमान कपड़े आदि भावों को तो देखता ही है । सुतरां घर में विद्यमान घड़े के अभाव को वहाँ विद्यमान होने के कारण देखे जाने वाले कपड़े आदि भावस्वरूप ही ध्यान लिया जाय । अभाव नामक अतिरिक्त पदार्थ क्यों माना जाय ? अतः अभाव भी भाव ही है ।

परन्तु यह मतवाद इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि अभाव शब्द का अर्थ होता है “भावों का विरोधी”, जो भावों का विरोधी है उसे मला भावात्मक कैसे माना जा सकता है ? यदि कोई किसी से पूछता है कि तुम्हारे पास रुपये हैं ? तो वह उत्तर देता है नहीं, इस “नहीं” का अर्थ क्या “कपड़े-छाते-जूते” आदि है यह माना जा सकता है ? यदि ऐसा अर्थ माना जाय तो उक्त प्रश्न के उत्तर में “नहीं” के स्थान पर “कपड़े-जूते हैं” यह उत्तरवाक्य भी सही माना जायगा, किन्तु ऐसा नहीं होता । तुम्हारे पास रुपये हैं ? इस प्रश्न का उत्तर यदि कोई यह दे कि “मेरे पास कपड़े हैं” तो लोग उसे बहरा या पागल ही कहेंगे, उस उत्तर को सही न कहेंगे । अतः “घड़ा नहीं है” इसका अर्थ “कपड़ा है” यह नहीं लिया जा सकता । अतः अभाव को भावान्तर नहीं माना जा सकता ।

द्वितीय बात यहाँ ध्यान देने योग्य यह है कि किसी भी एक वस्तु के अभाव के अधिकरण में दूसरा भाव एक मात्र नहीं होता, बहुत से अन्य भाव भी वहाँ रहते हैं, जैसे घड़े के अभाव के आधार घर में केवल कपड़ा ही नहीं रहता, कपड़े-चावल-दाल,

आटा आदि बहुत से पदार्थ रहने हैं। ऐसी परिस्थिति में घर में रहने वाले घटामात्र को वहाँ विद्यमान केवल कपड़ा ही कैसे माना जा सकता है ? तुल्य युक्ति से उमें बड़ा विद्यमान सभी वस्तुस्वरूप मानना होगा। पर ऐसा मानना इमलिन अशक्य होगा कि एक घटामात्र को वहाँ विद्यमान पट-चादल आदि बहुमयक पदार्थ स्वरूप मानने के कारण एक को बहुत अर्थान् अनेक मानना होगा। परन्तु एक मात्र अनेक कैसे हो सकता है ? एकत्व और अनेकत्व स्वतः परस्पर विरुद्ध होने हैं।

तीसरी बात यह कि अभाव को अमानाधिकरण भावान्तर मानने पर द्रव्य-गुण आदि रूप से होनेवाला अनुभवमिद धिमाजन छिन्न-विच्छिन्न हो जायगा। क्योंकि प्रत्येक अभाव को तुल्य युक्त्या उसके आधार में रहनेवाले भावभूत द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य आदि-स्वरूप मानना अनिवार्य होगा। जैसे घर में विद्यमान घटामात्र को उस घर में रहने वाले पट आदि भावों के समान उस घर के रूप-रस-गन्ध आदि गुण, कम्पन आदि कर्म, गृहत्व आदि सामान्य आदि-स्वरूप भी मानना अनिवार्य होगा। ऐसी परिस्थिति में फलतः भाव-अभाव तक को भी परिभाषा विगड जायगी। सारा विभाजन नष्ट-भूट हो जायगा। फलतः अभावद्वैतवाद आ गिरेगा। यदि वहाँ तक मानने का साहस किया जाय तो यह प्रतिज्ञा भी बालू की दीवार के समान स्वतः शिथिल हो जायगी कि "अभाव भावान्तर है।" क्योंकि सभी के अभाव रूप हो जाने पर भाव और भावान्तर आयेगे कहाँ से ?

उदाहरण द्वारा इसे यों समझना चाहिए, यथा घर में पड़े का अभाव है और वह अभाव घर में विद्यमान कपड़े आदि द्रव्य और रूप-रस आदि गुण प्रभृति समग्र भावस्वरूप है। अब यहाँ घटामात्र पट आदि द्रव्य और रूप आदि गुण कहा जा सकेगा। ऐसे ही उन गृहवर्ती द्रव्य-गुण-कर्म आदि भावों को घटामात्र भी कहा जा सकेगा। परन्तु उन अनेक द्रव्य आदि को घटामात्र ही कहना संगत होगा, क्योंकि इसमें महान् लाघव होगा। इसी प्रकार जहाँ घट के आधार पट का अभाव रहेगा वहाँ पट का वह अभाव और घट एक तत्त्व ही जायगे। अतः घट भी फलतः अभावस्वरूप ही हो जायगा। इसी प्रकार घर के आधार में रहने वाला घटामात्र और घर भी एक तत्त्व हो जायगे। इसी प्रकार सारे द्रव्य-गुण आदि भाव पदार्थ एक अभाव तत्त्व ही हो जायेंगे। सुतरां भाव और भावान्तर का अस्तित्व ही नहीं रह पायेगा। अतः अभाव भावान्तर है यह प्रतिज्ञा नहीं टिक पायेगी।

सरल अमिप्राय यह कि ऐसी कोई वस्तु नहीं दिखलाई जा सकती जिसके आधार में कोई न कोई अभाव न रहता हो। सुतरां सभी भावों और अभावों को एक तत्त्व मान लेना पड़ेगा। अतः भाव और भावान्तर कहने तक को भी न मिल पायेगा। फिर

अभाव भावान्तर है यह कहा भी कैसे जा सकता है ? अतः अभाव को स्वतंत्र पदार्थ ही मानना चाहिए ।

भाव भी अभाव नहीं हो सकता

कुछ लोग यह कहते हैं कि ही अभाव तो भावान्तर नहीं हो सकता किन्तु भाव अभाव हो सकता है । उदाहरण के लिए घट, पट आदि किसी भी भाव को ले सकते हैं । जहाँ घट देखा जाता है वहाँ उस घट का अभाव नहीं देखा जाता । किन्तु उस घट के अभाव का अभाव देखा जाता है । या तो लोग यह कहते हैं कि "यहाँ घड़ा है", अथवा उसके स्थान में यह कहते हैं कि "यहाँ घड़े का अभाव नहीं है" । यहाँ "नहीं है" इससे प्रथम अभाव का अभाव बतलाया गया है । इससे यह सिद्ध हुआ कि घड़ा और उसके अभाव का अभाव ये दोनों नियमत. एक ही स्थान में रहने हैं एवं प्रतीत होने हैं । सुतरां घड़े और उसके अभाव के अभाव को एक तत्त्व मान लेने में कोई आपत्ति या अनुपपत्ति नहीं उठ सकती । ऐसी परिस्थिति में घट और घटभावभाव इन दोनों को लाघववश एक ही मानना चाहिए । इसी प्रकार पट-मठ आदि के लिए भी समझना चाहिए । सुतरां घट पट आदि भावों को मलों भीति अभाव कहा जा सकता है ।

परन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि केवल नियत सामानाधिकरण्य अर्थात् नियमत. एक ही स्थान में अस्तित्व के कारण स्वतंत्र अनुभवसिद्ध दो वस्तुओं को लाघव के आधार पर एक माना जाय तो एक घड़े के रूप-रस आदि को भी एक मानना होगा । केवल एक घर में नियमत. रहने के कारण दो व्यक्ति एक नहीं हो सकते । कालस्वरूप एक आधार में तो नियमत. सभी वस्तुएँ रहती हैं परन्तु सब को एक नहीं माना जाता । अतः एक ही स्थान में नियमत. रहने मात्र कारण से घट और घटभावभाव को एक नहीं माना जा सकता । अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि भाव अभाव हो सकता है । इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए । पट, मठ आदि किसी भी भाव को अभाव का पद नहीं दिया जा सकता ।

दूसरी बात यह कि अभाव शब्द का अर्थ ही यह होता है कि जो भाव न हो वह । फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि भाव भी अभाव होता है ?

यहाँ कुछ लोग यह तर्क उपस्थित कर सकते हैं कि यदि घड़े के अभाव के अभाव को लौटाकर घड़ा न मान लिया जाय तो अभाव की अनवस्था चल पड़ेगी । अर्थात् अभाव-धारा का कहीं अन्त न हो पायेगा । अर्थात् घड़े का अभाव, फिर उसका अभाव, फिर उसका अभाव इस प्रकार अभाव की धारा अनन्त हो जायगी । अतः सर्वत्र अभाव के अभाव को प्रथम अभाव के प्रतियोगी स्वरूप ही मान लेना चाहिए । अतः घड़े के अभाव के अभाव को घड़ा मान लेना ही श्रेयस्कर है ।

परन्तु इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि द्वितीय अभाव को प्रथम अभाव का प्रतिषेधो मावस्वरूप न मानकर तृतीय अभाव को प्रथम अभावस्वरूप मान लेने से सारी समस्याएँ हल हो जाती हैं। भाव और अभावों का विरोध एवं परिभाषा भी ठीक हो जाती एवं अनवस्था भी नहीं होने पाती है। यथा घटाभावाभाव और घट ये दोनों तो एक तत्त्व नहीं होते; किन्तु घटाभाव और घटाभावामावाभाव इन दोनों को एक मान लेने पर आगे अभावों की अव्यवस्थित-परम्परा-स्वरूप धारा भी आपन्न नहीं होती एवं अभाव भावों से अलग और भाव अभावों से अलग स्वतन्त्र रह जाते हैं। भाव न होनेवाला कहलाता है अभाव यह परिभाषा भी अक्षुण्ण रह जाती है। अतः भाव पदार्थों को अभाव नहीं माना जा सकता। दोनों ही परस्पर एक दूसरे से भिन्न अनुभवसिद्ध वस्तुएँ हैं। इन्हें एक मान बैठना अव्यवस्थित है।

### अभाव के प्रभेद

यों तो तत्तत् व्यक्ति रूप से देखने पर भावों की तरह अभाव भी असंख्य ही हैं जैसे घटाभाव, पटाभाव आदि। फिर भी भावों की तरह इनका भी वर्गीकरण हो सकता है। अतः अभावों को प्रथमतः दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा—अन्योन्याभाव और अन्योन्याभाव। अन्योन्याभाव का ही परस्परभाव और भेद इन शब्दों से भी विवेक लगे कहते और समझते हैं। अन्योन्याभाव से अन्य अभाव होता है अन्योन्याभाव। इसे पूर्ववर्ती विवेचकों ने संगर्भाभाव नाम से कहा है। इसी द्वितीय अभाव को चार भागों में विभक्त समझना चाहिए, यथा (१) प्रागभाव, (२) पश्चादभाव, (३) त्रैकालिक अभाव, (४) किञ्चित्कालिक अभाव। इनके अन्दर द्वितीय पश्चादभाव को पूर्ववर्ती विवेचकों ने जगह-जगह पर ध्वंस, प्रध्वंस, नाश, विनाश, घात, विपात आदि विविध नामों से कहा है। त्रैकालिक अभाव अत्यन्ताभाव कहलाता है और चतुर्थ किञ्चित्कालिक अभाव सामयिकाभाव शब्द से कहा जाता है। इन चारों के अन्दर तृतीय और चतुर्थ को फिर (१) विशिष्टाभाव, (२) उभयाभाव (३) और अनुभय विशिष्टाभाव इन तीन प्रकारों में विभक्त समझना चाहिए।

कुछ लोगों का कहना है कि अभाव का कोई तात्त्विक प्रभेद नहीं है, प्रतियोगी-सम्बन्ध और काल आदि उपाधियों के सम्बन्ध से ही वह विभिन्न रूपों से प्रतीत होता है। उदाहरण द्वारा इसे यों समझना चाहिए—“घर में घड़ा नहीं है” और “कपड़ा नहीं है” ऐसी प्रतीति या वाक्यप्रयोग स्थल में, “नहीं है” से कहे जाने वाले अभाव का कोई पार्थक्य नहीं प्रतीत होता। अतः अभाव का विभाजन तात्त्विक नहीं कहा जा सकता। किन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं कि “घड़ा कपड़ा नहीं” और “कपड़े पर घड़ा नहीं है” इन दोनों प्रतीतियों में महान् अन्तर पाया जाता है। क्योंकि “कपड़ा

घड़ा नहीं" ऐसा कहने पर स्वतः यह भी मालूम होता है कि "घड़ा भी कपड़ा नहीं" अर्थात् अतिरिक्त वस्तु है। किन्तु "कपड़े पर घड़ा नहीं" यह कहने या समझने पर उलटकर यह नहीं प्रतीत होता कि "घड़े पर कपड़ा भी नहीं है"। कारण, घड़े पर कपड़ा रहने पर भी "कपड़े पर घड़ा नहीं है" यह प्रतीति होती है एवं वाक्यप्रयोग होता है। अतः अन्योन्याभाव और अनन्योन्याभाव रूप में अभाव का विभाजन मानना ही होगा। औरों का पार्थक्य आगे अभी होने वाले प्रत्येक के विवेचन से स्पष्ट हो जायगा। अतः अभाव का भी विभाजन वैज्ञानिक ही है अवैज्ञानिक नहीं।

### अन्योन्याभाव

जिस अभाव का प्रतियोगी तादात्म्य सम्बन्ध से सीमित हो वह कहलाता है अन्योन्याभाव। जैसे "घट पट नहीं है" ऐसा यदि कहा जाय तो इसका अर्थ यह होता है कि यतः पट ही पट हो सकता है और कोई पट नहीं हो सकता, क्योंकि पट का काम पट ही करता है और कोई नहीं कर सकता, अतः पट का तादात्म्य सम्बन्ध पट में ही है और किसी में नहीं, सुतरां घड़े में भी नहीं है। इसलिए तादात्म्य सम्बन्ध से पट घड़े में नहीं है। इसी न रहने का नाम है अन्योन्याभाव। 'अन्योन्य' इस अभाव को इसलिए कहते हैं कि जैसे घड़े में कपड़ा तादात्म्य सम्बन्ध से नहीं रहता उसी प्रकार कपड़े में घड़ा भी तादात्म्य सम्बन्ध से नहीं रहता। परस्पर में परस्पर का अभाव रह जाता है। अन्योन्य और परस्पर ये पर्यायवाचक शब्द हैं अतः इस अभाव को अन्योन्याभाव या परस्पराभाव कुछ भी कहा जा सकता है। इसी अभाव को भेद भी कहा जाता है। क्योंकि जैसे घट पट नहीं है और पट भी घट नहीं है; यह प्रतीत होता है या इस प्रकार कहा जाता है, तद्वत् घट पट से भिन्न है और पट भी घट से भिन्न है; इस प्रकार भी ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग होता है। भिन्न शब्द का अर्थ है "भेद वाला", इसके अन्दर आने वाला भेद अन्योन्याभाव से अलग कुछ नहीं, अन्योन्याभाव ही है।

कुछ लोगों का कहना है कि अन्योन्याभाव है स्वरूप-भेद। स्वरूप का अर्थ है आकार। फलतः आकारभेद ही अन्योन्याभाव है। "घड़ा कपड़ा नहीं है" इसका अर्थ होता है कि घड़े और कपड़े के आकार एक नहीं हैं। परन्तु यह व्याख्या इसलिए उचित नहीं प्रतीत होती कि भेदात्मक अन्योन्याभाव यदि आकारभेद है तो व्याख्यानमूल "आकारभेद" के अन्दर आने वाले द्वितीय भेद की व्याख्या क्या होगी? बिना द्वितीय भेद की व्याख्या किये आकारभेदात्मक घटपट-अन्योन्याभाव को कैसे समझा जा सकता है? यदि द्वितीय भेद की व्याख्या कुछ और की जाय तो वही व्याख्या घट-पट के पारस्परिक भेद की क्यों न समझी जाय? यदि "आकारभेद" के अन्तर्गत भेद की भी वही व्याख्या मानी जाय अर्थात् उसका भी अर्थ "आकारभेद" ही माना जाय

तो आने को गमना में आनी ओशा हो जाने के कारण आत्माश्रय हो जायगा । पट्टे मारड़े आदि के अनुबन्धित्वात् पारम्परिक भेद को गमना कठिन हो जायगा । अतः भेद या अन्योन्याभाव का अर्थ आचार-भेद नहीं दिया जा सकता । दूसरी बात यह कि आचार शब्द का अर्थ होता है अवयवों का गठन, फटना आदि । यह आचार तो केवल पट-पट आदि अन्य द्रव्यों में ही हो सकता है, नित्य द्रव्य और गुण कर्म आदि में नहीं । अन्योन्याभाव स्वरूप पारम्परिक भेद को नित्य द्रव्यों, गुणों, कर्मों आदि में क्या नित्य-द्रव्यगुणों, गुण-कर्मों आदि में भी होने एवं प्रतीत होने है । यहाँ आचार न होने के कारण परस्पर विद्यमान अन्योन्याभाव को आचारभेद कैसे कहा जा सकेगा ?

कुछ लोग कहते हैं कि अन्योन्याभाव या भेद शब्द में कही जाने वाली वस्तु है "वैषम्य" । वैषम्य का अर्थ होता है विपरीत अर्थान् विरुद्ध धर्म । 'पट पट नहीं है' इसका अर्थ यह है कि पट में रहने वाले पटत्व से विरुद्ध अर्थान् उसके साथ एक जगह नहीं रहनेवाला जो पटत्व धर्म है, पट उगता आश्रय अर्थान् आधार है । किन्तु यह कथन इसलिए मान्य नहीं हो पाता कि उक्त कथन का पूर्ववर्तित अर्थ यह होता है कि पट में रहने वाला पट का भेद यानी अन्योन्याभाव है पटत्व, और पट में रहनेवाला पट का अन्योन्याभाव है पटत्व । ऐसा मानना इसलिए सम्भव नहीं कि भाव कभी अभाव नहीं हो सकता और अभाव कभी भाव नहीं हो सकता, यह युक्तिपूर्वक पहले निर्णय किया जा चुका है ।

कुछ लोगों का कहना है कि भेदात्मक अन्योन्याभाव "विशेष" में अतिरिक्त और कुछ नहीं । यह कथन भी उपर्युक्त युक्ति में अनायास इसलिए खंडित हो जाता है कि "विशेष" शब्द में यदि "विशेष" नामक स्वतंत्र पदार्थ, जिसका पूर्ण परिचय पिछले प्रकरण में दिया जा चुका है, लिया जाय, तो वह भी भाव ही होता है । और यदि प्रत्येक वस्तु में साधारण रूप में विद्यमान घटत्व-पटत्व आदि विधा गुण-कर्म लिये जायें तो वे भी भाव ही होंगे । भाव और अभाव ये दोनों एक तत्व नहीं हो सकते यह निश्चय हो चुका है । अतः अन्योन्याभाव विशेष ही है यह नहीं कहा जा सकता । स्वतंत्र पदार्थस्वरूप विशेषों को अन्योन्याभाव इसलिए भी नहीं माना जा सकता कि वे केवल नित्य द्रव्यों में ही रहते हैं और अन्योन्याभाव परस्पर गुण-कर्म आदि में भी रहता है । "रूप रस नहीं", "गुण क्रिया नहीं और क्रिया गुण नहीं" इस प्रकार असंख्य प्रतीतियाँ होती ही रहती हैं । घटत्व पटत्व आदि भेदक धर्मों को अन्योन्याभाव इसलिए भी नहीं कहा जा सकता कि "भेदक धर्म" इसके अन्दर भी भेद का प्रवेश हो जाता है, उसके निर्वचन के बिना अन्योन्याभाव का निर्वचन असम्भव ही रह जायगा । उसके निर्वचन के लिए भी प्रवृत्त होने पर वे ही कठिनाइयाँ उपस्थित

होंगे जो पहले उपस्थित हुई हैं। अतः अन्योन्याभाव को विशेष नहीं कहा जा सकता।

यदि कुछ प्रबुद्ध लोग यह आक्षेप करें कि इस विचार के आदि में जो अन्योन्याभाव का विवेचन किया गया है वह भी गम्भीर भाव से विचार करने पर टिक नहीं पाता। क्योंकि उक्त व्याख्या के अनुसार “घट पट नहीं है” इसका अर्थ होता है “घट में तादात्म्य सम्बन्ध से पट नहीं है”, ऐसा मानने पर “घर में घड़ा नहीं है” इससे उसका कोई अन्तर नहीं रह जाता। फलतः अन्योन्याभाव और अनन्योन्याभाव इन दोनों में कोई अन्तर नहीं रह पाता। केवल इतने से ही अन्योन्याभाव और अनन्योन्याभाव इन दोनों का अन्तर मानना भी उचित नहीं कहा जा सकता कि अन्योन्याभाव का प्रतियोगी तादात्म्य सम्बन्ध से सीमित होता है और अनन्योन्याभाव के प्रतियोगी तादात्म्य सम्बन्ध से सीमित न होकर संयोग, समवाय आदि किसी अन्य सम्बन्ध से सीमित होते हैं। क्योंकि जब अनन्योन्याभाव के प्रतियोगी नियमतः किसी एक सम्बन्ध से सीमित नहीं होते, कहीं समवाय सम्बन्ध से, कहीं संयोग सम्बन्ध से और कहीं अन्य किसी सम्बन्ध से सीमित होने हैं, तब तादात्म्य को भी उन सम्बन्धों के अन्दर एक माना जा सकता है। विभिन्न वस्तुएँ विभिन्न प्रतीतियों के ही आधार पर मानी जाती हैं। “घर में संयोग से घड़ा नहीं है” और “तादात्म्य से घड़ा नहीं है” इन दोनों प्रतीतियों में अवच्छेदक अर्थात् सीमित करनेवाले सम्बन्ध के अतिरिक्त और कोई वैलक्षण्य तो मालूम नहीं होता। यदि कहा जाय कि एक विषय के भी वैलक्षण्य से प्रतीतियों का वैलक्षण्य तो होता ही है, अतः प्रतीति का वैलक्षण्य नहीं हो पाता यह कहना ठीक नहीं। तो फिर “घर में संयोग से घड़ा नहीं है” और “समवाय सम्बन्ध से घड़ा नहीं है” इन दो विलक्षण प्रतीतियों के विषय अभावों को अनन्योन्याभाव न मानकर विजातीय मानना चाहिए। अतः अन्योन्याभाव का उक्त “तादात्म्य सम्बन्ध से जिसका प्रतियोगी सीमित हो वह अभाव अन्योन्याभाव होता है” यह निर्वचन उचित नहीं कहा जा सकता। सुतरा अन्योन्याभाव और अनन्योन्याभाव रूप से किये गये विभाजन को संगत नहीं कहा जा सकता।

इसके उत्तर में अन्योन्याभाव का निर्वचन इस प्रकार करना चाहिए कि प्रतियोगी का समानाधिकरण होनेवाला अर्थात् प्रतियोगी के साथ एक काल में एक जगह रहनेवाला अभाव अन्योन्याभाव है। घर में जिस काल में घड़ा रहता है उस काल में भी “घर घड़ा नहीं है” यह ज्ञान होता है एवं तदनु रूप वाक्य-प्रयोग भी होता है। जिसका अभाव प्रतीत होता है वह होता है अभाव का प्रतियोगी — जैसे घटाभाव का प्रतियोगी घड़ा होता है। “घर घड़ा नहीं है” यहाँ पर “नहीं है” शब्द से कहे जाने वाले अभाव का प्रतियोगी होता है घड़ा। वह जब घर में विद्यमान भी रहता है तब भी

“घर पड़ा नहीं है” यह प्रतीति होती ही है, अतः वहाँ “नहीं है” शब्द से कहा जाने वाला अभाव अपने प्रतियोगी पड़े के साथ एक ही काल में घर में रहता है। अतः वह अन्योन्याभाव होता है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

अथवा जहाँ समान वचनान्त विभिन्नवाचक दो शब्दों में सन्निहित निषेधवाचक शब्द प्रयुक्त हो वहाँ उस निषेधवाचक शब्द का अर्थ होता है अन्योन्याभाव। “घट पट नहीं है” यहाँ घट और पट शब्द दोनों ही समान वचनान्त हैं, प्रथमान्त हैं। अतः तत्सन्निहित निषेधवाचक “नहीं है” यह शब्द अन्योन्याभाव को वक्तव्य करता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

जहाँ यह कहा जाता है कि “घर में पड़ा नहीं है” वहाँ “घर में” और “पड़ा” ये दोनों पद समान वचनान्त होने नहीं। क्योंकि “घर में” यह है सप्तमी विभक्ति युक्त प्रयोग और “पड़ा” यह प्रथमा विभक्ति युक्त।

### अन्योन्याभाव

अन्योन्याभाव के उक्त निर्वचन के बाद कुछ लोग सरल रूप से अन्योन्याभाव का निर्वचन यह करते हैं कि अन्योन्याभाव से भिन्न अभाव है अनन्योन्याभाव। परन्तु यह निर्वचन उतना अच्छा इसलिए नहीं कहा जा सकता कि अभाव शब्द के समान अन्योन्याभाव शब्द भी होता है “सम्बन्धिक”। सम्बन्धिक का अर्थ है साक्षात्। अर्थात् अन्योन्याभाव शब्द के सुनते ही श्रोता को यह जिज्ञासा अनायास उठ खड़ी होती है कि “किसका?” जब तक घट-पट आदि के अन्दर किसी एक का नाम न लिया जाय तब तक “अन्योन्याभाव-भिन्न अभाव है अनन्योन्याभाव” इस लक्षणवाक्य से कुछ समझा ही नहीं जा सकता। यदि घट आदि किसी व्यक्तिविशेष वाचक पद को जोड़कर लक्षणवाक्य बनाया जाय, यथा—“घट के अन्योन्याभाव से भिन्न जो अभाव, वह है अनन्योन्याभाव” तो मठ आदि अनन्योन्याभावों में भी यह अनन्योन्याभाव का उक्त निर्वचन लागू हो पड़ेगा। विभाजन ही असंगत हो पड़ेगा। अतः अनन्योन्याभाव का भी निर्वचन अन्य प्रकार से करना चाहिए, यथा—एक काल और एक आधार में प्रतियोगी के साथ न रहनेवाला अभाव है अनन्योन्याभाव। जब घर में पड़ा रहता है तब उसमें पड़े का अभाव नहीं रहता। क्योंकि घर में पड़े के रहते “पड़ा नहीं है” यह पर्याय प्रतीति नहीं होती। अतः ऐसा अभाव अनन्योन्याभाव कहलायेगा।

अथवा—असमान वचनान्त विभिन्न वस्तुवाचक शब्दों सहित निषेधवाचक शब्द से समझा जाने वाला अभाव है अनन्योन्याभाव। “घर में पड़ा नहीं है” इस वाक्य में “घर में” यह सप्तमी विभक्त्यन्त पद है और पड़ा यह प्रथमान्त। अतः ये दोनों पद असमान वचनान्त हुए। इनसे सन्निहित निषेधवाचक पद हुआ “नहीं है”। उससे



समझा जाने वाला अभाव अनन्योन्याभाव होता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए। यदि “घर घटाभाव वाला है” ऐसा वाक्य प्रयोग किया जाय तो वहाँ भी “घटाभाव” का अर्थ होगा “घड़े का अभाव”, उसके अन्दर “घड़े का” यह सम्बन्धवाचक होने के कारण पष्ठी विभक्त्यन्त होगा और “घर” यह प्रथमान्त। अतः असमान वचनान्त दो शब्द हो जायंगे, निर्वचन में कोई असंगति नहीं आ पायेगी।

इसी अनन्योन्याभाव को पूर्ववर्ती कुछ पदार्थशास्त्रियों ने “संसर्गभाव” नाम से पुकारा है। संसर्गभाव शब्द को रूढ़ या पारिभाषिक माननेवालों ने इसका भी निर्वचन वही किया है जो यहाँ सर्वप्रथम बतलाया गया है। जिन लोगों ने उक्त शब्द को यौगिक माना है उन्होंने इसकी व्याख्या यह की है कि संसर्ग विशेष से अर्थात् सम्बन्ध-विशेष से प्रतियोगी के आरोपोत्तर होने वाली प्रतीति का विषय होने वाला अभाव संसर्गभाव है। अभिप्राय यह है कि कोई भी व्यक्ति घर में जाकर आँख फिराकर प्रथमतः यह सोचता है कि “इस घर में यदि घड़े का अभाव न होता तो संयोग से घड़ा पाया जाता”, यही हुआ संसर्गारोप, अर्थात् सम्बन्ध से घड़ा-स्वरूप प्रतियोगी का आरोप। उसके अव्यवहित उत्तर वह द्रष्टा यह समझता है कि “अतः यहाँ संयोग सम्बन्ध से घड़ा नहीं है।” इसलिए इस ज्ञान के विषयमूल अभाव का नाम है “संसर्गभाव।” उन लोगों के दृष्टिकोण से इसका भी फलितार्थ यह समझना चाहिए कि “संसर्ग-सीमित-प्रतियोगिक अभाव” ही संसर्गभाव है। अर्थ यह हुआ कि जिस अभाव का प्रतियोगी सम्बन्धविशेष से सीमित हो वह अभाव कहलाता है संसर्गभाव। घड़ा कालिक आदि किसी न किसी सम्बन्ध से सर्वत्र या बहुत्र रहता ही है। जहाँ वह नहीं देखा जा रहा है वहाँ अन्य किसी न किसी सम्बन्ध से विद्यमान है, परन्तु संयोग सम्बन्ध से वह वहीं सीमित कर दिया जाता है जहाँ उसका संयोग सम्बन्ध विद्यमान रहता है। अतः अन्य सम्बन्ध से उस आधार में रहने पर भी “संयोग से घर में घड़ा नहीं है” इस प्रकार प्रतीति होती है। अतः घर में प्रतीयमान उस घटाभाव को संसर्गभाव कहा जाता है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। प्रागभाव और ध्वंस में भी यह निर्वचन किस प्रकार लागू होता है यह उनके विवेचन-स्थलों में दिखलाया जायगा।

### प्रागभाव

‘अभाव के प्रमेद’ शीर्षक लेख में यह बतलाया जा चुका है कि अनन्योन्याभाव को (१) प्रागभाव, (२) प्रध्वंसाभाव, (३) अत्यन्ताभाव, (४) सामयिकभाव इन चार प्रमेदों में विभक्त समझना चाहिए। उनके अन्दर सर्वप्रथम आता है प्रागभाव। यह प्रागभाव एक सरल यौगिक शब्द है। इसका अर्थ होता है किसी भी वस्तु की उत्पत्ति के पहले उस वस्तु का अनुमयसिद्ध अभाव। जैसे जिन तन्तुओं को जोड़ने से

कपड़ा बनता है उन तन्तुओं में उस कपड़े की उत्पत्ति के पहले कपड़ा उपलब्ध नहीं होता, इसके विपरीत उस कपड़े का अभाव प्रतीत होता है। वही अभाव है प्रागभाव। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। सर्वप्रथम इस प्रागभाव के सम्बन्ध में प्रश्न यह उठता है कि इसको “घड़ा होने वाला है”, “कपड़ा उत्पन्न होने वाला है” इस प्रकार समझा एवं कहा जाता है। यहाँ निवेद्य की गन्ध भी नहीं है। ऐसी परिस्थिति में इसे अभाव कैसे माना जाय ? इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि यदि कोई व्यक्ति किसी से कपड़े की उत्पत्ति के पूर्व यह पूछे कि अभी कपड़ा है या नहीं ? तो वह पूछा जानेवाला क्या उत्तर देगा ? यही न कि अभी नहीं है। मूत्रा मानना ही होगा कि उत्पत्ति के पहले वस्तु का प्रागभाव उसके उत्पत्त्याधार में प्रतीत होता है और वह “नहीं है” इस निवेद्यवाचक शब्द से कहा जाता है। अतः जहाँ “है या नहीं” इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जाय कि “होनेवाला है”, उसका भी तात्पर्य “अभी नहीं है” यही है ऐसा समझना चाहिए। अभिप्राय यह कि निवेद्यवाचक शब्द का अर्थ निवेद्यार्थक ही समझना चाहिए, “होनेवाला है” यह शब्द लक्षणा वृत्ति से “नहीं है” इससे प्राप्त होने वाली अभाव वस्तु को ही कहता है। अतः वह भी निवेद्यार्थक है। अतएव यह कहना मूल है कि “घड़ा होनेवाला है” इस वाक्य के प्रयोग स्थल में निवेद्य की गन्ध भी नहीं है।

अन्य अभावों एवं भावों से प्रागभाव की यह विशेषता है कि यह अपने प्रतियोगी के प्रति यानी विरोधी के प्रति कारण होता है। यह इसलिए मानना पड़ता है कि इसके बिना उत्पत्तिस्रोत वस्तुओं की उत्पत्तिव्यवस्था स्थिर नहीं हो पाती। यदि किसी एक घड़े के प्रागभाव को उसी घड़े के प्रति कारण न माना जाय तो इस प्रश्न का समाधान मिलना कठिन होगा, कि वह घड़ा अपने उपादानभूत मूकपालों में ही उत्पन्न क्यों हुआ ? तन्तु आदि अपने अनुपादानों में या अन्य कपालों में ही क्यों न उत्पन्न हुआ ? यह कहकर इस प्रश्न को नहीं सुलझाया जा सकता कि उस घड़े के प्रति उपादान कारण वे ही कपाल हैं जिनमें वह उत्पन्न होता है। तन्तु आदि अन्य अनुपादान वस्तुएँ अथवा अन्य कपाल उस घड़े के प्रति उपादान कारण ही नहीं, अतः अन्यत्र उस घड़े की उत्पत्ति कैसे आपादित हो सकती है ? क्योंकि इस प्रकार कहने पर भी यह प्रश्न अनिवार्य रह जाता है कि तब उस घड़े के अस्तित्व काल में भी प्रति क्षण वह घड़ा उन कपालों में क्यों नहीं उत्पन्न होता रहता है। क्योंकि उपादान होनेवाले वे कपाल तब तक रहते ही हैं, जब तक घड़ा नष्ट न हो जाय। कपालों के अतिरिक्त घटोत्पत्ति के लिए अपेक्षित कपालद्वय-संयोग भी बना ही रहता है। उस घड़े के प्रागभाव को उस घड़े के प्रति कारण मानने पर यह आपत्ति इसलिए सामने नहीं फटक पाती कि अपने उपादान-

मूल कपालों में जब वह घड़ा उत्पन्न होता है तो उस घड़े का वह प्रागभाव नष्ट हो जाता है जो कि उस घड़े के कारण-कूट का एक सदस्य होने के नाते उस घड़े का उत्पादक था। किसी एक कारण के न रहने पर कार्य का न होना स्वभाविक ही है। अतः उस घड़े के प्रागभाव का नाश हो जाने पर कारणमूल उसके अभाव में कपाल आदि कारणों के होने पर भी वह घड़ा पुनः उत्पन्न नहीं हो पाता। प्रागभाव अपने प्रतियोगी के उपादान में ही रहता है अन्यत्र नहीं। अतः प्रागभाव की मान्यता के पक्ष में घड़े के प्रति अनुपादानमूल तन्तु आदि में घड़े की उत्पत्ति का आपादान नहीं किया जा सकता। अब यह प्रश्न नहीं किया जा सकता कि तन्तु आदि में घड़ा क्यों नहीं उत्पन्न होता? इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

प्रागभाव न मानने पर या उसे अपने प्रतियोगी का कारण न मानने पर एक आपत्ति इस प्रकार भी आती है कि सहस्र-तन्तुक अर्थात् हजार तन्तुओं से उत्पन्न होने वाला कपड़ा हजार के अन्तर्गत केवल सौ दो सौ तन्तुओं में भी उत्पन्न होने लगेगा। क्योंकि वे भी दो सौ तन्तु भी उस सहस्र-तन्तुक पट के उपादान माने ही जाते हैं। यदि विपक्ष से यह कहा जाय कि सहस्रों तन्तुओं के संयोग को उस सहस्रतन्तुक पट के प्रति कारण होने से उक्त आपत्ति वारित हो जायगी। क्योंकि सहस्रवें तन्तु का संयोग तो सहस्रवें तन्तु में रहेगा, सौ दो सौ मात्र में नहीं। तो आपत्ति यह आ पड़ेगी कि वह सहस्र-तन्तुक पट तब एक मात्र अन्तिम सहस्रवें तन्तु में ही उत्पन्न हो पायेगा, सहस्रों तन्तुओं में नहीं। क्योंकि सहस्रवाँ संयोग तो केवल एक मात्र उस अन्तिम सहस्रवें तन्तु में रहेगा। कारण कहीं और कार्य की उत्पत्ति कहीं, ऐसी बात कभी किसी से मान्य नहीं होती। हाँ सहस्र तन्तुओं के सहस्रों संयोगों को उस सहस्र तन्तुक पट के प्रति कारण मानने पर उक्त आपत्ति का निराकरण हो सकता है। केवल सौ दो सौ तन्तुओं में उस सहस्र-तन्तुक पट की उत्पत्ति आपादित नहीं हो सकेगी, क्योंकि उन हजार तन्तुओं के हजार संयोग उन केवल सौ दो सौ तन्तुओं में नहीं रहेगे। परन्तु एक सहस्र-तन्तुक कपड़े के प्रति उन हजार संयोगों को कारण मानने की अपेक्षा एक अलग, उस पट के प्रागभाव को कारण मान लेना अति लाघव के कारण विवेचकों के लिए कहीं अधिक मान्य होगा। अतः प्रागभाव मानना ही चाहिए।

जो लोग अभाव से भावों की उत्पत्ति मानते हैं, उसीसे जगत् की सृष्टि मानते हैं उनके मत में यह प्रागभाव अपने प्रतियोगी का उपादान कारण मान लिया जाता है। परन्तु पदार्थशास्त्री इससे सहमत नहीं हो सकते, क्योंकि उपादान और उपादेय में साजात्य का नियम अकाट्य है। मिट्टी से बनी चीज मृन्मय ही होती है और कुछ नहीं। सुतरां इस प्रागभाव को भावों का उपादान मानने पर भाव, भाव न होकर

अभाव हो जायेंगे, जो कि अनुभवविरुद्ध है। क्योंकि अभाव का स्वरूप है शून्यता और भाव का पूर्णता, अनुन्यता। ये दोनों आपस में अति विरुद्ध हैं। अतः प्राच्य पदार्थ-शास्त्रियों ने प्रागभाव को निमित्त कारण के रूप में मान्यता दी है। इनका कहना है कि प्रत्येक जन्म्य वस्तु का प्रागभाव उस वस्तु की उत्पत्ति के अव्यवहित पूर्व तब उसको उपादान में रहता है और वही उग वस्तु की उत्पत्ति की व्यवस्था करता है तथा उस वस्तु की उत्पत्ति के पर क्षण में उसी वस्तु द्वारा मारा जाता है। अतः कुछ लोगों ने प्रागभाव का परिचय इस प्रकार भी दिया है कि जिस अभाव का विनाश हो वह प्रागभाव है। घड़े की उत्पत्ति के पर क्षण में उस घड़े का प्रागभाव नष्ट हो जाता है। अतः प्रागभाव विनाशो अभाव होता है। इसी प्रकार सभी प्रागभावों को समझना चाहिए।

परिणामवादियों के मत में निमित्त कारण होता ही नहीं। उनके यहाँ कारण एक ही प्रकार का होता है जिसे उपादान कहा जाता है। उपादान-उपादयों का साजात्य नियम इनको भी मान्य होता है। अतः ये लोग प्रागभाव या उसे अपने प्रतियोगी के प्रति कारण नहीं मानते। परन्तु निमित्त कारण का विचार प्रथम प्रकरण में किया जा चुका है, तदनुसार उसे मानना ही होगा। प्रागभाव को प्रतियोगी के प्रति निमित्त कारण न मानने पर होनेवाली आपत्ति अभी-अभी बतलाई गयी है। अतः प्रागभाव को प्रतियोगी के प्रति निमित्त कारणरूप में मान्यता देनी ही होगी। यह सर्वथा अनिवार्य है। इस अभाव की विशेषता यह है कि इसकी उत्पत्ति नहीं होती। यह अनादि होता है, किन्तु इसका विनाश होता है। इसीलिए किसी वस्तु के उत्पन्न हो जाने पर “यह होने वाली है”, “वह होगी” इत्यादि प्रागभाव-बोधक वाक्य का प्रयोग नहीं होता है।

### प्रध्वंसाभाव

ध्वंस, प्रध्वंस, नाश, विनाश ये सभी शब्द पर्याय हैं। इन शब्दों से कहा जाने वाला अभाव होता है प्रध्वंसाभाव। “चाणक्य की कूटनीति से नन्द का महा-साम्राज्य ध्वस्त हो गया”, “कुमुदपुर मीषण अग्निकांड से विनष्ट हो गया” इत्यादि वाक्य, प्रयोग स्थल में “ध्वस्त हो गया”, “विनष्ट हो गया” इन प्रयोगों में एक प्रकारका अभाव अवश्य कथित एवं ज्ञात होता है। वही है प्रध्वंसाभाव। इसकी एक विशेषता यह है कि इस अभाव की उत्पत्ति होती है किन्तु इसका नाश नहीं होता। उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझा जाय—एक घड़े पर किसी ने डण्डे से प्रहार किया तो वह घड़ा फूट गया। यह फूटना प्रध्वंस अभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। जब तक घड़े पर डण्डे का प्रहार नहीं हुआ था तब तक वहाँ घड़ा विद्यमान ही था, फूटा

नहीं या यह मानना ही होगा। अतः यह मलौ भांति कहा एवं समझा जा सकता है कि डण्डे के प्रहार से घड़े का प्रध्वंसभाव उत्पन्न हुआ। मूतरां यह मानना होगा कि प्रध्वंसस्वरूप अभाव उत्पन्न होता है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। इसी-लिए प्राग्य पदार्थशास्त्रियों ने जगह जगह पर यह कहा है कि जिस अभाव की उत्पत्ति हो किन्तु नाश न हो वह अभाव है प्रध्वंस अभाव। प्रध्वंस का प्रध्वंस इसलिए नहीं माना जाता कि प्रध्वंस का भी यदि प्रध्वंस हो तो उसकी प्रतियोगी भाव वस्तु का पुनः अस्तित्व होना चाहिए। यथा डंडे के प्रहार से घड़ा फोड़ दिया गया, उसका प्रध्वंस उत्पन्न हुआ, इसके अनन्तर यदि उस घट-ध्वंस का भी ध्वंस हो जाय तो उस घट का जिसका कि डंडे के प्रहार से ध्वंस किया गया था, पुनः आगमन होना चाहिए। क्योंकि ध्वंसात्मक विरोधी की विद्यमानता-प्रयुक्त ही यह घट नहीं रह पाया था, अब यदि उसका वह ध्वंसात्मक विरोधी ध्वस्त हो जाय तो वह घड़ा क्यों नहीं पुनः आ जायगा? दूसरी बात यह कि किसी भी वस्तु का स्वरूप-निर्धारण बहुतर अभ्रान्त ज्ञान एवं तदनु रूप लोकव्यवहार के आधार पर ही हो सकता एवं होता है। “घड़ा फूट गया”, “कपड़े फट गये” इत्यादि अभ्रान्त ज्ञान एवं व्यवहार जिस प्रकार अबाधित भाव से होते रहते हैं उस प्रकार से कोई भी बुद्धिमान् ध्वस्त घट-ध्वंस फूट गया, नष्ट हो गया इस प्रकार ज्ञान या वाक्य प्रयोग करता है? कभी नहीं। फिर यह कैसे माना या कहा जा सकता है कि ध्वंस का भी ध्वंस या नाश होता है।

कुछ लोग ध्वंस का भी ध्वंस मानते हैं। उनका कहना यह है युक्ति के सहारे जो बात सिद्ध हो उसे मानना चाहिए। लोगों में व्यवहारतः वैसा ज्ञान या वाक्यप्रयोग भले ही न होता हो, किन्तु ध्वंस का भी ध्वंस इसलिए मानना अनिवार्य होगा कि प्रागभाव और ध्वंस इन दोनों को अपने प्रतियोगी के आधार में ही प्रतिष्ठित माना जाता है। यथा घड़े के प्रागभाव और ध्वंस को मूलकपाल में प्रतिष्ठित माना जाता है। ऐसी परिस्थिति में जहाँ दण्डप्रहार से कपाल तक चूर्ण-विचूर्ण हो जायगा वहाँ वह घटध्वंस किस आधार पर प्रतिष्ठित होगा? क्योंकि दण्डप्रहार में वह कपाल तक नष्ट हो चुका है, जिसमें घट-ध्वंस बैठ सकता। अतः ऐसी स्थिति में यह मानना ही होगा कि ध्वंस का भी ध्वंस होता है।

परन्तु यह कथन इसलिए ठीक नहीं कि युक्ति मात्र से किसी वस्तु का खण्डन या भण्डन नहीं हो सकता, किन्तु सत् युक्ति से होता है। वही युक्ति सत् हो सकती है जिसके पीछे अभ्रान्त लोकानुभव और लोकव्यवहार का बरद-हस्त हो। अतः उक्त युक्ति किंचित्कर नहीं कही जा सकती। ध्वंस का ध्वंस नहीं माना जा सकता। दूसरी बात यह कि प्रदर्शित युक्ति में कुछ बल भी नहीं है। “निराश्रय ध्वंस कैसे रहेगा”

यही तो ध्वंस-ध्वंसवादी का कहना है। परन्तु जो अद्वैतवादी अद्वैत वस्तु को स्वप्रतिष्ठ या अत्रतिष्ठ अनायाम मानने हैं वे “ध्वंस निराश्रय कैसे रहेगा” यह पूछने का अधिकार कैसे रख सकते हैं? पदार्थशास्त्री सामान्य की तरह ममय-विशेष में ध्वंस को स्वप्रतिष्ठ या अत्रतिष्ठ भी मान सकते हैं। यदि ध्वंस को परप्रतिष्ठ अर्थात् पराधित हो बनाना हो तो इसमें भी पदार्थशास्त्रियों को ऐसी कोई कठिनाई नहीं प्राप्त हो सकती। क्योंकि समग्र जगत का आधार काल, ध्वंस का भी आधार बनने के लिए प्रस्तुत हो रहेगा। अतः उक्त युक्ति बिल्कुल ठीक नहीं पाती कि कपाल-ध्वंस के स्थल में घट-ध्वंस किसके ऊपर आधित होकर रह सकेगा।

कुछ अभावकारणवादी इस ध्वंस से ही भावों की उत्पत्ति मानते हैं। उनका कहना है कि अकुर तब तक उत्पन्न नहीं होता जब तक बीज फूलकर नष्ट न हो, घड़े तब तक उत्पन्न नहीं होते जब तक पिण्डाकार मिट्टी का विनाश नहीं होता। इसी प्रकार सब जगह देखा जा सकता है। अतः प्रध्वंसोत्पन्न अभाव से ही किसी भी वस्तु की उत्पत्ति होती है। परन्तु यह इसलिए मान्य नहीं कि चूर्णीकृत बीज से तो अंकुर उत्पन्न नहीं होते। धूलोक्त मिट्टी से भी घड़े नहीं बनते। सुतरां ध्वंस को किसी भी वस्तु का उपादान नहीं बनाया जा सकता।

कुछ लोग इस प्रध्वंसाभाव को अभाव न मानकर क्रिया मानते हैं। इसका खण्डन कर्म-निरूपण में किया जा चुका है।

### अत्यन्ताभाव

अनन्योन्याभाव के अन्दर तीसरा स्थान है अत्यन्ताभाव का। जहाँ जो वस्तु कमी न हो वहाँ रहने वाला उसका अभाव अत्यन्ताभाव कहलाता है। जैसे वायु में रूप कमी नहीं होता। उस में किसी प्रकार का रूप न था न आज है और न कभी होगा। अतः “वायु में रूप नहीं है” इस प्रकार ज्ञान का विषय एवं वाक्य का प्रतिपाद्य अभाव अत्यन्ताभाव कहलाता है। ऐसी व्याख्या पर ही “अत्यन्ताभाव” इस नाम के अन्दर “अत्यन्त” पद की सार्थकता होती है। अतः इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए।

कुछ लोगों का कहना है कि जिस अभाव का प्रतिषेधी ससर्ग में अर्थात् किसी भी सम्बन्ध से भीमित है वह अभाव अत्यन्ताभाव कहलाता है। जैसे घर में मयोग सम्बन्ध से घड़े का न रहना अत्यन्ताभाव है। अगिप्राय यह है कि कोई भी वस्तु जहाँ किसी एक सम्बन्ध से रहती है वहाँ वह वस्तु अन्य सम्बन्ध से नहीं रहती। यथा घर में घड़ा यदि “मयोग” सम्बन्ध में रहता भी है तो “समवाय” सम्बन्ध में नहीं रहता। इसी प्रकार घड़े के उपादान कारण कपाल में समवाय सम्बन्ध से घड़ा रहने

पर भी "संयोग" सम्बन्ध से नहीं रहता। इसीलिए "कपाल में संयोग सम्बन्ध से घड़ा नहीं है", "घर में समवाय सम्बन्ध से घड़ा नहीं है" इस प्रकार ज्ञान एवं वाक्य-प्रयोग विवेचक लोग किया करते हैं। अतः यह मानना आवश्यक है कि किसी भी सम्बन्ध से आबद्ध कर यदि किसी वस्तु का ज्ञान या वाक्य प्रयोग किया जाता है, वहाँ उस ज्ञान का विषय एवं उस वाक्य का प्रतिपाद्य होने वाला अभाव अत्यन्ताभाव होता है। इस अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी को किसी खास सम्बन्ध से सीमित कर लेने या आबद्ध कर लेने का प्रयोजन यह होता है कि किसी भी आधार में सामान्यतः किसी का भी अभाव समझना या कहना कठिन है। क्योंकि किसी न किसी सम्बन्ध से प्रत्येक वस्तु प्रत्येक वस्तु पर आधारित होती है। जैसे वही घड़ा समवाय सम्बन्ध से कपाल में, संयोग सम्बन्ध से गृह-भूतल आदि में, कालिक सम्बन्ध से काल एवं समग्र काल की परिच्छेदक उत्पत्तिशील वस्तुओं में, दैशिक सम्बन्ध से दिक् एवं दिक्-परिच्छेदक अव्यापक द्रव्यों में, द्रव्यत्व सामान्य को लेकर एक जातीयता सम्बन्ध से व्यापक आत्मा आदि द्रव्यों में, भावत्व, पदार्थत्व आदि को लेकर समानधर्मता सम्बन्ध से अन्य सभी भावों एवं अभावों में रहता है, प्रतीत हो सकता है, वाक्यों से प्रतिपादित हो सकता है। ऐसी परिस्थिति में किसी भी सम्बन्ध विशेष से उसे आबद्ध किये बिना किसी भी आधार में "घड़ा नहीं है" इस प्रकार घड़े का सामान्यतः अभाव कैसे समझा या समझाया जा सकता है? अतः किसी भी वस्तु का अभाव समझने के लिए उसके प्रतियोगी को आबद्ध कर लेना, सीमित कर लेना आवश्यक ही होगा। इन्हीं बातों को ध्यान में रखते हुए कुछ विवेचकों ने अत्यन्ताभाव का निर्वचन इस प्रकार किया है कि "संसर्ग-वच्छिन्न-प्रतियोगिता का अभाव होता है अत्यन्ताभाव।" इसके अन्दर "संसर्ग" शब्द का अर्थ है "सम्बन्ध" और "वच्छिन्न" शब्द का अर्थ है "सीमित"। इसके अन्दर प्रतियोगी शब्द का प्रयोग न करके "प्रतियोगिता" शब्द का प्रयोग सभी प्रतियोगियों के संग्रहार्थ किया गया है। जैसे "जनता" का अर्थ होता है जनसमुदाय और गजता का अर्थ होता है हाथीसमुदाय। इसी प्रकार "प्रतियोगिता" का अर्थ प्रतियोगी-समुदाय समझना चाहिए। फलतः इस निर्वचन का पर्यवसान इसी अर्थ में होता है कि जिस अभाव का प्रतियोगी किसी सम्बन्ध से सीमित हो वह अभाव होता है अत्यन्ताभाव, जैसा कि अभी ऊपर लिखा गया है।

परन्तु अत्यन्ताभाव का यह निर्वचन इसलिए सर्वमान्य नहीं हो पाता कि कुछ प्राचीन पदार्थविवेचक प्रागभाव के प्रतियोगी को "उत्तरकाल" सम्बन्ध से और प्रध्वंस के प्रतियोगी को "पूर्वकाल" सम्बन्ध से अवच्छिन्न, आबद्ध अर्थात् सीमित मानते हैं। ऐसी परिस्थिति में प्रागभाव और प्रध्वंस भी, जिनका निर्वचन अत्यन्ताभाव से

पहले अलग किया जा चुका है—“अत्यन्ताभाव” कहलाने के अधिकारी हो जाते हैं जो कि उचित नहीं।

यद्यपि इस निर्वचन के कुछ पक्षपातियों ने इस आपत्ति के निवारणार्थ भी चेष्टा की है। वे कहते हैं कि जिस अभाव का प्रतियोगी संसर्ग से अर्थात् किसी सम्बन्ध से भोगित हो एवं स्वयं जो प्रैकालिक हो ऐसा अभाव अत्यन्ताभाव कहलाने का अधिकारी है। अब प्रध्वंस और प्रागभाव इसलिए अत्यन्ताभाव होने के अधिकारी नहीं बन पाते कि प्रध्वंस पहले नहीं रहता और प्रागभाव पीछे नहीं रहता। अतः उन्हें प्रैकालिक नहीं कहा जा सकता। “वायु में रूप नहीं है” इत्यादि सहस्रो प्रतीति के विषय होने से अत्यन्ताभाव प्रैकालिक होने ही है, क्योंकि वायु में रूप कभी नहीं रहता।

परन्तु यहाँ तक पहुँचने पर तो इतना ही कहकर काम चल सकता है कि प्रैकालिक अनन्योन्याभाव अत्यन्ताभाव है। अमिप्राय यह हुआ कि अनन्योन्याभाव के अन्दर जो प्रैकालिक हो अर्थात् तीनों काल में रहने वाला हो वह अभाव अत्यन्ताभाव है। ध्वंस और प्रागभाव प्रैकालिक नहीं होते और भेदात्मक अन्योन्याभाव जो कि प्रैकालिक होता है वह अन्योन्याभाव होने के कारण “अन्योन्याभाव” नहीं होता। सुनरा ऐसा अभाव केवल अत्यन्ताभाव ही परिशिष्ट रह जाता है। अतः यह निर्वचन उचित एवं लघु होने के कारण सर्वमान्यता प्राप्त कर सकता है। तब यहाँ किया गया प्रथम निर्वचन ही अत्यन्ताभाव का सच्चा निर्वचन बन जाता है।

### सामयिकाभाव

“घर में घड़ा नहीं है”, “बक्स में कपड़ा नहीं है” इस प्रकार समझे एवं समझाये जानेवाले घट-पट आदि के अभाव “सामयिकाभाव” होते हैं। इन्हें सामयिक अभाव इसलिए कहा जाता है कि ये किसी भी आश्रय में सदा नहीं रहते, खास समय में ही रहते हैं। घड़े का अभाव घर में सदा नहीं रहता, घड़ा लाने से पहले और घड़ा हट जाने पर ही रहता है। जब घर में घड़ा रहता है तब “घर में घड़ा नहीं है” ऐसा नहीं समझा जाता। वायु में रूप का अभाव जिस प्रकार भूत, भविष्य और वर्तमान तीनों कालों में रहता है, घर में घड़े का अभाव उस प्रकार तीनों काल में नहीं रहता। क्योंकि जब घर में घड़ा रहता है तब घड़े का अभाव नहीं रहता। अतः यह मानना होगा कि घर में रहनेवाला घड़े का अभाव वायु में रहने वाले रूपभाव की तरह अत्यन्ताभाव नहीं है अपितु घड़े का सामयिक अभाव है। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए। “सामयिक” का अर्थ होता है सर्वदा न होकर किसी खास समय में ही होने वाला। घर आदि आश्रयों में घड़ा आदि अव्यापक वस्तुओं के अभाव सदा नहीं होते क्योंकि प्रतीत नहीं होते, अतः वे अभाव सामयिक कहलाते हैं।



कुछ लोग इस सामयिकभाव को अनन्योन्याभाव का स्वयं प्रमेद न मानकर अत्यन्ताभाव ही मानते हैं। वे कहते हैं कि जैमि-“वायु में रूप नहीं है” यह ज्ञान वा वाक्य प्रयोग होता है उसी प्रकार घर में घड़ा नहीं है, कपड़ा नहीं है इत्यादि ज्ञान एवं वाक्य प्रयोग भी होना है। कोई विरोध अन्तर तो दिखाई देता नहीं, फिर सामयिक-भाव को अत्यन्ताभाव से अतिरिक्त क्यों माना जाय ? अतः सामयिकभाव भी अत्यन्ताभाव ही है। परन्तु इनके सामने प्रश्न यह उपस्थित होता है कि घर में प्रतीत होनेवाले घटेमात्र आदि को भी वायु में प्रतीत होनेवाले रूपभाव की तरह अत्यन्ताभाव मानने पर वायु में जैमि रूप का अभाव ऐकालिक अर्थात् सार्धदिक होता है उसी प्रकार घर में घटेमात्र को भी सार्धदिक होना चाहिए। ऐसा होने पर घर में जब घड़ा रहेगा तब भी उस घर में “घड़ा नहीं है” इस प्रकार प्रतीति अर्थात् ज्ञान होना चाहिए, जैसा कि होता नहीं।

इसका उत्तर इन लोगों की ओर से यह दिया जा सकता है कि यह बात सही है कि घर में घड़े के रहने पर भी घटेत्यन्ताभाव रहता है। परन्तु उस समय “घर में घड़ा नहीं है” यह ज्ञान इसलिए नहीं होता है कि “घट-संयोगध्वंस” और “घट-संयोग-प्रागभाव” को घर में घटेमात्र को प्रतीति के लिए यानी ज्ञान के लिए अपेक्षित माना जायगा। इसलिए घर में घट के रहते “घर में घड़ा नहीं है” इस प्रकार अत्यन्ताभाव विषयक ज्ञान नहीं हो सकता। क्योंकि घर में जब घड़ा रहता है तब संयोग सम्बन्ध से ही रहता है। अतः उस समय घर में “घटसंयोग” रहता ही है, न घट-संयोग का ध्वंस रहता है और न घट-संयोग का प्रागभाव, जिसे कि उक्त ज्ञान एवं वाक्य प्रयोग का नियामक माना गया है। सुतरा घर में घट रहते समय “यहाँ घड़ा नहीं है” इस प्रकार ज्ञान नहीं हो पाता एवं तदनुरूप वाक्य प्रयोग भी नहीं हो पाता।

गम्भीर भाव से इस पक्ष पर दृक्पात करने पर निष्कर्ष यह निकलता है कि प्रत्येक अत्यन्ताभाव अनीमि है। अर्थात् उसका सीमा-निर्धारण न काल से और न देश से सम्भव है। अतः अत्यन्ताभाव नित्य होता है एवं व्यापक होता है।

इस पक्ष वाले कुछ लोग कहते हैं कि जहाँ घड़ा नहीं था वहाँ घड़ा ले आने पर भी घड़े का वह अभाव जो कि पहले था रहता ही है, न भर जाता और न कहीं अन्यत्र चला जाता है। वह भरता इसलिए नहीं कि अत्यन्ताभाव नित्य होता है, और जाता कहीं इसलिए नहीं कि उसमें क्रिया नहीं होती। क्रिया व्यापक द्वयों में ही होती है। किन्तु उसका प्रतीति-नियामक सम्बन्ध नहीं रहता, वह सम्बन्ध अनित्य होता है। अतः उक्त स्थल में घट लाने पर घटेत्यन्ताभाव के रहने पर भी घटेत्यन्ताभाव का प्रत्यक्ष लोग कर नहीं पाते।

परन्तु यहाँ कठिनीता यह उपस्थित होती है कि वह काल-घटित सम्बन्ध क्या है ? उसका स्वरूप क्या है ? इसका ठीक उत्तर मिलता नहीं । यदि तत्कालीन आश्रयों को ही किमी आश्रय में होनेवाले अभाव के ज्ञान का नियामक माना जाय, अर्थात् जिस समय जिस आश्रय में अभाव का ज्ञान हो उग्रा समय के उस आश्रय का अभाव का सम्बन्ध माना जाय—यथा जिस समय घर में घटनाभाव लौंग देगने है तत्सामयिक घर को घटनाभाव के ज्ञान का नियामक सत्य सम्बन्ध माना जाय, क्योंकि ऐसा सम्बन्ध मानने पर घर में घड़े के रहने घड़े के अत्यन्त-भाव का प्रत्यक्ष इमलिए आपादित नहीं हो सकेगा कि “तत्सामयिक भूतल” स्वरूप सम्बन्ध, जो कि विभिन्न अभावों की प्रमा-प्रतीति का नियामक माना जा रहा है नहीं रह पाता । किमी भी आधार में घट के अस्तित्व-क्षण और नास्तित्व-क्षण इन दोनों को किमी प्रकार एक नहीं किया जा सकता । सुतरा तत्तत् क्षणघटित सम्बन्ध बदल जायगे । इस प्रकार प्रमा-प्रतीति के नियामक सम्बन्ध-विशेष के न रहने पर घर आदि आधार में “यह घर घड़े का अभाव वाला नहीं” इस प्रकार अभाव की प्रमाप्रतीति का न होना स्वाभाविक ही है ।

तो यह द्वितीय पक्ष अर्थात् तत्तत्-क्षणघटित सम्बन्ध की प्रतीति-नियामक मानने-वाला पक्ष इसलिए बन नहीं सकता कि तत्तत्सामयिक आधारारम्भक स्वरूप को सम्बन्ध कहना अतियुक्ति-विरुद्ध है । क्योंकि जिस आधार में अभाव की प्रतीति की जाती है उग्रा को सम्बन्ध नहीं बनाया जा सकता । सम्बन्ध और सम्बन्धी कभी एक नहीं हो सकते । घर में जब घड़े को रखते हैं तब घर और घड़ा इन दोनों में भिन्न होनेवाला सयोग ही घर और घड़ा इन दोनों का सम्बन्ध होता है । सर्वत्र आधार-आश्रय भाव स्थल में यही नियम पाया जाता है । ऐसी परिस्थिति में “तत्तत्-सामयिक घर” को ही घर में घटनाभाव के रखने के लिए सम्बन्ध रूप से कैसे चुना जा सकता है ?

दूसरी जटिल समस्या इस पक्ष में यह उपस्थित होती है कि “तत्तत् सामयिक आधार” के अन्दर, जिसे अभाव-बुद्धि का नियामक सम्बन्ध मानने का दावा किया जा रहा है, “तत्तत्” इस शब्द में वक्ता का विवक्षित अर्थ क्या है ? यदि अत्यन्ताभाव को लिया जाय तो त्रैकालिक नित्य होने के कारण घड़ा ले आने पर भी घटा-त्यन्ताभाव घर आदि आधार में रहता ही है । इसलिए “घटात्यन्ताभाव-सामयिक घर” स्वरूप घटात्यन्ताभाव की प्रतीति का नियामक सम्बन्ध वहाँ विद्यमान ही रह जाता है । उस सम्बन्ध का विवटन नहीं हो पाता । ऐसी परिस्थिति में यह आपत्ति उग्राँ की क्यों बनी रह जाती है कि “अत्यन्ताभाव को नित्य और व्यापक मानने पर घड़े के आधार में भी “यहाँ घड़ा नहीं है” इस प्रकार घड़े का अभाव क्यों नहीं समझा

जाता है।”

यदि उक्त सम्बन्ध के अन्तर्वर्ती “तत्तत्” शब्द का अभिप्रेत अर्थ अत्यन्ताभाव प्रतीति को माना जाय अर्थात् घटात्यन्ताभावीय ज्ञान के सम-सामयिक धर को वही सम्बन्ध माना जाय तो इससे भी उक्त आपत्ति हटती नहीं। घड़े के आधार में भी भ्रान्त व्यक्ति को “यहाँ घड़ा नहीं है” इस प्रकार घटामाव की प्रतीति होती ही है। सुतरा घटात्यन्ताभाव-प्रतीति का “सम-सामयिक आधार” स्वरूप उक्त प्रतीतिनियामक सम्बन्ध उस समय वहाँ नहीं है यह भी नहीं कहा जा सकता।

यदि कहा जाय कि “तत्तत्” इस पद से अत्यन्ताभाव की यथार्थ प्रतीति को लेंगे। घड़े के रहते हुए जो किसी भ्रान्त व्यक्ति को घटामाव की प्रतीति होती है वह भ्रमरूप अथवाय होती है, अतः “अत्यन्ताभाव की यथार्थ प्रतीति का समसामयिक आधार” स्वरूप सम्बन्ध नहीं रहा। तो यह कहना तब तक कठिन है जब तक कि विचार्यमाण सम्बन्ध का स्वरूप-निर्णय न हो जाय। क्योंकि सम्बन्ध निर्णय के पहले उक्त भ्रम-प्रतीति यथार्थ प्रतीत नहीं है—यह कहना इसलिए कठिन होता है कि जहाँ जो वहाँ उसे समझना ही यथार्थ ज्ञान कहलाता है। घड़ा लाने पर भी जब कि नित्य एवं व्यापक माने जाने के कारण घड़े के अधिकरण में घटात्यन्ताभाव माना जा रहा है, तब उस समय भी आधार में घटात्यन्ताभाव समझना मूल नहीं यथार्थ ही होगा। सुतरा उक्त स्थल में घटात्यन्ताभाव की यथार्थ प्रतीति का सम-सामयिक आधारस्वरूप अश्लेष सम्बन्ध नहीं है यह कैसे कहा जा सकता है। अतः घटात्यन्ताभाव आदि कादाचित्क प्रतीत होने वाले सभी अभावों को अत्यन्ताभाव न मानकर सामयिकामाव मानना ही उचित है।

घट-संयोगप्रणिमाव और घट-संयोगध्वंस को अत्यन्ताभाव की प्रतीति का नियामक मानकर कथंचित् सामयिकामाव को भी अत्यन्ताभाव की परिधि में लाया जा सकता है, जैसा कि पहले दिखाया गया है। परन्तु वह भी उचित इसलिए प्रतीत नहीं होता कि “अत्यन्ताभाव” शब्द “अत्यन्त” और “अभाव” इन दो शब्दों के योग से बना हुआ एक यौगिक शब्द है, यह अनायास स्पष्ट प्रतीत होता है, जिससे यह भालूम होता है कि अत्यन्त, अभाव के विशेषण रूप से विवक्षित है। ऐसी परिस्थिति में घटामाव आदि अभावों को अत्यन्ताभाव कैसे माना एवं मनवाया जा सकता है? जो अभाव आधार में कदाचित् प्रतीत होता है और कदाचित् नहीं, उसकी अत्यन्तता कौसी? कादाचित्क रूप से प्रतीत होने वाले को मला “अत्यन्त” कैसे कहा जा सकता है। अतः वायु आदि में रूप आदि के अभावों को अत्यन्ताभाव और धर आदि में घड़े आदि के अभावों को सामयिकामाव मानना चाहिए।

## विशिष्टाभाव नहीं

अभाव के संबंध में कुछ लोगों का कहना है —

अन्य पटिकोण में यदि अभाव का विभाजन करने को इसको (१) विशिष्टाभाव और (२) अविशिष्टाभाव इन दो भागों में वर्गीकृत कर लेना चाहिए। विशिष्टाभाव वह होता है, जिसके एकाधिक प्रतियोगी आपस में विशेष-विशेषण मात्रा पत्र रूप से भागते हैं अर्थात् प्रतीति के विषय बनते हैं। जैसे “यहाँ दण्डवर देवदत्त नहीं है” इस प्रकार यदि समझा जाय तो दण्ड-स्वरूप विशेषण से विशेषित देवदत्त नामक व्यक्ति का अभाव समझा जाता है। जब ‘दण्डवर देवदत्त’ का अभाव विशिष्टाभाव कहलाता है। अविशिष्टाभाव को फिर एकाभाव और अनेकाभाव इन दो भागों में विभक्त समझना चाहिए, जिसके अन्दर अनेकाभाव को फिर द्वितयाभाव, त्रितयाभाव आदि में बँटाते-बँटाते अन्तिमगत्या परार्थ को लेकर परार्थाभाव तक समझना चाहिए। इस प्रकार अलग में अभाव का स्वयं विभाजन इसलिए करना पड़ता है कि पूर्वप्रदत्त प्रक्रिया में विभाजन के अन्तर्गत आनेवाले प्रागभाव एवं ध्वस इन दोनों का विशिष्टाभाव आदि रूप से अवान्तर विभाजन सम्भव नहीं। क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति के प्रागभाव एवं ध्वस ये दोनों ही अभाव अलग-अलग ही हुआ करते हैं। जहाँ “पटसहित पट ध्वस्त हुआ” ऐसा ज्ञान होता है वहाँ “सहित” इस पद से पट का ध्वंस और पट का ध्वंस इन दो अभावों में ही एककालीनता स्वरूप साहित्य का भान होता है। इसी प्रकार प्रागभाव स्थल में भी समझना चाहिए। क्योंकि प्रत्येक अन्य वस्तु का ध्वंस और प्रागभाव अलग-अलग ही हुआ करता है एवं प्रतियोगी के उपादान में ही अलग-अलग रहा करता है, यह बात पहले ही बतलायी जा चुकी है।

परन्तु गहराई से विचार करने पर विशिष्टाभाव नाम का कोई अभाव-प्रभेद नहीं माना जा सकता। क्योंकि किसी भी विशिष्टाभाव स्थल में प्रतियोगी एक ही हो पाता है। साहित्य एवं प्रतियोगी में जिसका साहित्य प्रतीत होता है वे दोनों ही प्रतियोगी के अंश में विशेषण हो जाने के कारण “अवच्छेदक” अर्थात् प्रतियोगी को सीमित बनाने वाले ही हो जाते हैं, प्रतियोगी नहीं। जिसका अभाव लिया जाय वह उस अभाव का प्रतियोगी होता है, यह बात पहले भी कही जा चुकी है। जो लोग विशिष्टाभाव नामक एक अभाव को सामान्यतः अभाव का साक्षात् प्रभेद मानते हैं वे इसको तीन भागों में विभक्त करते हैं, अर्थात् वर्गीकृत करते हैं, यथा (१) विशेषणभाव प्रयुक्त विशिष्टाभाव, (२) विशेष्याभाव प्रयुक्त विशिष्टाभाव और (३) उभयाभावप्रयुक्त अर्थात् विशेषण का अभाव और विशेष्य का अभाव

एतद्द्वय प्रयुक्त विशिष्टाभाव । उदाहरणों के द्वारा इसे यों समझना चाहिए—देवदत्त व्यक्ति के रहते हुए भी यदि उसके पास दण्ड नहीं तो भी “दण्डो देवदत्त नहीं है” इस प्रकार ज्ञान और वाक्यप्रयोग हुआ करना है । एतादृश स्थल में प्रतीत होने वाला दण्डो देवदत्त का अभाव विनोयनाभाव प्रयुक्त होता है, अर्थात् (१) विनोयनाभावमूलक विशिष्टाभाव । जहाँ दण्ड तो पड़ा है किन्तु उसे उपयोग में लाने वाला देवदत्त नामक व्यक्ति नहीं है, यहाँ भी यह प्रतीति और वाक्यप्रयोग होता है कि “दण्डो देवदत्त नहीं है ।” एतादृश स्थल में प्रतीत होने वाला अभाव होता है (२) विशेष्याभाव प्रयुक्त विशिष्टाभाव, क्योंकि विशेषण होनेवाला दण्ड तो वहाँ रहता ही है । विशेष्य होनेवाले देवदत्त व्यक्ति के न रहने के कारण ही यह ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग होता है कि “दण्डो देवदत्त नहीं है ।” एवं जहाँ न दण्ड रहता और देवदत्त रहता है वहाँ भी यह ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग होता है कि “दण्डो देवदत्त नहीं है ।” एतादृश स्थल में प्रतीयमान विशिष्टाभाव होता है (३) उभयाभाव प्रयुक्त विशिष्टाभाव । इस परिस्थिति में विशेषण होने वाला दण्ड भी वहाँ नहीं रहता और विशेष्य होने वाला देवदत्त भी नहीं ।

परन्तु विचार करके देखने पर इन उदाहरणों से भी विशिष्टाभाव हृदय में स्थान नहीं पाता । क्योंकि प्रथम उदाहरणस्थल में प्रतीत होनेवाले अभाव को केवल विशेषण का अभाव और द्वितीय उदाहरणस्थल में प्रतीयमान अभाव को केवल विशेष्य का अभाव एवं तृतीय उदाहरणस्थल में प्रतीत होनेवाले अभाव को द्वितयाभाव अर्थात् विनोयन और विशेष्य दोनों का एक अभाव भली भाँति माना जा सकता है ।

**उभयाभाव आदि अनेकाभाव**

विशिष्टाभाव और अविशिष्टाभाव रूप में अभाव का विभाजन मान्य न होने पर भी एकामाव और अनेकामाव रूप में अभावों का वर्गीकरण मानना ही होगा । क्योंकि किसी भी आधार में एक वस्तु के रहने पर भी “दोनों नहीं हैं”, “तीनों नहीं हैं” इत्यादि अनेकामावों को विषय करने वाली प्रतीति और तदनु रूप वाक्य प्रयोग होता ही है । उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए, यथा किसी घर में यदि राम व्यक्ति बैठा भी है किन्तु श्याम वहाँ नहीं है तो “राम और श्याम दोनों यहाँ नहीं हैं” इस प्रकार दोनों का अभाव समझा जाता है एवं तदनुसार वाक्य प्रयोग भी होता ही है कि “यहाँ राम और श्याम दोनों नहीं हैं ।” इसी प्रकार कहीं भी एक व्यक्ति या दो व्यक्तियों के रहने पर भी “राम, श्याम और काम ये तीनों नहीं हैं” इत्यादि ज्ञान एवं वाक्यप्रयोग हुआ करते हैं । अतः उभयाभाव, त्रितया-

भाव आदि अनेकामाव मानने आवश्यक है ।

कुछ लोग इन अनेकामावों को विशिष्टामाव मानने हैं । उनका अभिप्राय यह है कि यदि यह कहा या समझा जाता है कि "राम और श्याम दोनों नहीं हैं" तो उसका अभिप्राय यह होता है कि "राम सहित श्याम यहाँ नहीं है", अतः एक के सहित दूसरे का अभाव हो 'वहाँ' समझा जाता है । सहित और विशिष्ट ये दोनों शब्द पर्यायवाचक हैं । अतः उभयामाव को विशिष्टामाव मान लेने में कोई बाधा नहीं है । इसी प्रकार त्रितयामाव, चतुष्टयामाव आदि स्थलों में भी समझना चाहिए ।

परन्तु विशिष्टामाव का खण्डन किया जा चुका है, अतः यह कैसे कहा जा सकता है कि उभयामाव आदि अनेकामाव भी विशिष्टामाव हैं ? दूसरी बात यह कि विशिष्टामाव यदि थोड़ी देर के लिए माना भी जाय, फिर भी सर्वत्र उभयामाव आदि को विशिष्टामाव नहीं कहा जा सकता । क्योंकि जहाँ उभयामाव परस्पर विरुद्ध दो वस्तुओं का अभाव होता है वहाँ उसे विशिष्टामाव किसी प्रकार भी नहीं कहा जा सकता । जैसे "इस घर में जल और आग दोनों नहीं हैं" इस प्रकार यदि समझा या समझाया जाय तो वहाँ प्रतीयमान अभाव विशिष्टामाव कैसे कहला सकता है ? विशेष-विशेष्य भावापन्न दो वस्तुओं को ही विशिष्ट या सहित कहा जा सकता है । जल और आग दोनों एक जगह रहते ही नहीं अतिविरुद्ध हैं, अतः जलसहित आग या आगसहित जल समझा या समझाया नहीं जा सकता । सुतरां जलसहित आग का अभाव नहीं कहा जा सकता । किसी का अभाव कहने से उसका निषेध समझा जाता है और अप्राप्त अग्रसिद्ध वस्तु का निषेध नहीं होता । सुतरां "यहाँ आग और जल दोनों नहीं हैं" इत्यादि ज्ञान या वाक्य प्रयोग स्थल में उस ज्ञान का विषय या उक्त वाक्य का प्रतिपाद्य अभाव विशिष्टामाव है यह कभी नहीं कहा जा सकता । इसी प्रकार तीनों का अभाव, चारों का अभाव इत्यादि स्थल में समझना चाहिए ।

व्यधिकरण धर्म पुरस्कृत अभाव मान्य नहीं

कुछ लोग व्यधिकरण धर्म से युक्त रूप में भी वस्तु का अभाव मानते हैं । व्यधिकरण धर्म का प्रकृत में अर्थ है प्रतियोगी में नहीं रहने वाला धर्म अर्थात् वस्तु । जैसे घटत्व पट में न रहने के कारण पट का व्यधिकरण धर्म है । इसी प्रकार पटत्व पट में न रहने के कारण घट का व्यधिकरण धर्म है । अभिप्राय यह कि घट जहाँ भी रहता है वहाँ स्वगत घटत्व धर्म से पुरस्कृत होकर ही रहता है, पटत्व धर्म से पुरस्कृत होकर नहीं रहता । अतः यह अच्छी तरह कहा जा सकता है कि घट पटत्व धर्म से पुरस्कृत रूप में कहीं नहीं है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिए । इसे ही विवेचकों ने व्यधिकरण-धर्मविच्छिन्नाभाव शब्द से जगह-जगह कहा है ।

परन्तु विचार करने पर इस प्रकार का अभाव-प्रमेद मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि अभाव होता है निषेधात्मक और निषेध अर्थात् निराकरण किसी भी प्रसिद्ध वस्तु का ही होना स्वाभाविक है। जब पट कमी घटत्व से पुरस्कृत हो सकता ही नहीं, वह कमी घटत्व-विशेषित हो सकता ही नहीं, तब उसका निषेधात्मक अभाव कैसा ?

यदि कोई यहाँ यह कहे कि इस प्रकार ज्ञान एवं वाक्य प्रयोग होता है, अतः व्यधिकरण धर्म-पुरस्कार से किसी भी वस्तु का अभाव मानना चाहिए। तो इसके उत्तर में वक्तव्य यह है कि एतादृश प्रतीतिस्थल में यह ध्यानपूर्वक देखना चाहिए कि वह अभाव कैसे आधार में समझा जा रहा है। यदि यह मालूम हो कि उक्त धर्म से अपुरस्कृत प्रतियोगी के रहते हुए उसके आधार में ही अन्य-धर्म-पुरस्कृत रूप से उसका अभाव समझा या समझाया जाता है, तो वहाँ उक्त आधार में विद्यमान अपुरस्कृत प्रतियोगी में उस व्यधिकरण कहे जाने वाले पुरस्कारक धर्म का अभाव ही वहाँ विषय या प्रतिपाद्य रूप से प्रतीत होता है, व्यधिकरण धर्म से पुरस्कृत रूप में प्रतियोगी का अभाव नहीं। यदि ऐसे आधार पर वह अभाव समझा या समझाया जाता है जहाँ अपुरस्कृत प्रतियोगी भी नहीं है तो वहाँ शुद्ध अपुरस्कृत प्रतियोगी का ही अभाव समझा जाता है ऐसा समझना चाहिए। अतः व्यधिकरण-धर्म, अवच्छिन्नाभाव माना नहीं जा सकता।

उदाहरण के द्वारा इसे यों समझना चाहिए, यथा—घटत्व धर्म से पुरस्कृत रूप में पट यहाँ नहीं है; इस प्रतीतिस्थल में “यहाँ” पद से क्या विवक्षित है ? जहाँ कपड़ा है वह स्थान, या जहाँ कपड़ा नहीं है, वह स्थान ? जहाँ कपड़ा है उसे लेने पर यह अच्छी तरह कहा जा सकता है कि उस आश्रय में विद्यमान कपड़े में घटत्व धर्म नहीं है; यही “यहाँ घटत्वेन पट नहीं है”, “यहाँ घटत्व पुरस्कृत पट नहीं है” इत्यादि प्रतीतियों का विषय है, अलग कोई घटत्वधर्म-पुरस्कृत पट का अभाव रूप व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्नाभाव नहीं।

यदि यह कहा जाय कि उस आश्रय को यहाँ “यहाँ” शब्द से लिया जा रहा है जहाँ पट नहीं है। तब उस व्यधिकरण धर्म पुरस्कृत पटमात्र रूप स्वतंत्रतया स्वी-कर्तव्य अभाव को केवल पट का अभाव स्वरूप मान लेने में कोई आपत्ति या अनुप-पत्ति नहीं की जा सकती। अतः व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्नाभाव आदि नामों से कहा जाने वाला कोई अभाव का स्वतंत्र प्रमेद नहीं माना जा सकता। यदि ऐसे आधार को उक्त “यहाँ” शब्द से लिया जाय जहाँ कि पट विद्यमान होगा, तो वहाँ “घटत्वधर्म युक्त रूप में यहाँ पट नहीं है” इस प्रकार होनेवाली प्रतीति का विषय

पट में घटत्व का अभाव कहा जा सकता है यह चतलाया जा चुका है ।

सामान्य रूप से व्यक्ति विशेष का अभाव कोई स्वतंत्र अभाव नहीं

• कुछ लोग सामान्य रूप से विशेष व्यक्ति का अभाव भी मानते हैं, यथा "घटत्व रूप से काला पड़ा नहीं है" ऐसा जहाँ समझा एवं समझाया जाता है, वहाँ घटत्व है सकल पट में रहने के कारण सामान्य धर्म, और काला घडा है विविध रंग वाले घटों के अन्दर एक विशेष घट । अतः "यहाँ घटत्व रूप से काला घडा नहीं है" इस प्रकार जहाँ समझा या समझाया जाता है वहाँ सामान्य रूप से विशेष व्यक्ति का अभाव समझने या समझाने का विषय होता है । यह अभिप्राय उक्त प्रकार से अभाव मानने वाले का ज्ञात होता है, किन्तु यह मानना भी युक्ति-संगत इगलिएँ नहीं हो पाता कि जहाँ नील पड़ा विद्यमान है वहाँ न यह ज्ञान होता है कि "यहाँ नील घट नहीं है" और यह ज्ञान भी नहीं हो पाता कि "यहाँ घटत्वेन नील घट नहीं है ।" ऐसी परिस्थिति में उक्त "सामान्य रूप में विशेषाभाव न मानकर केवल विशेषाभाव मान लेना ही उचित है । व्यर्थ अभाव का एक स्वतंत्र प्रभेद क्यों माना जाय ?

विशेष रूप से सामान्याभाव भी मान्य नहीं

सामान्य रूप से विशेषाभाव की तरह विशेष रूप से सामान्याभाव भी कुछ लोग मानते हैं । उनका अभिप्राय यह है कि विशेष धर्म विशेषगत ही होता है साधारण-गत नहीं, अतः अन्यगत धर्म-पुरस्कृत रूप में अन्य रह नहीं सकता । जैसे घटत्व-पुरस्कृत रूप से पट नहीं रहता । अतः विशेष रूप से साधारण का अभाव रह जायगा । जैसे नीलत्व से पुरस्कृत रूप में रूप अर्थात् पीत-रक्त आदि सभी रूप कहीं नहीं रहते । अतः "नीलत्व से पुरस्कृत रूप में रूप नहीं है" इस प्रकार विशेष रूप से सामान्याभाव नामक अभाव एक प्रकार का स्वतंत्र अभाव मानना चाहिए । परन्तु इस प्रकार के अभाव की स्वतंत्र रूप से मान्यता इसलिए मान्य नहीं हो पाती कि "नीलत्व-पुरस्कृत रूप से यहाँ रूप नहीं है" इस प्रकार ज्ञान वहाँ नहीं हो सकता जहाँ कि नील रूप रहता है । यथा नील कमल में कोई भी अग्रान्त व्यक्ति यह नहीं समझ सकता कि "यहाँ नीलत्व धर्म से पुरस्कृतरूप में कोई भी रूप नहीं है", क्योंकि नीलात्मक रूप तो यहाँ नीलत्व धर्म से पुरस्कृत रूप में रहता ही है । ऐसी परिस्थिति में "नीलत्व धर्म से पुरस्कृत होकर यहाँ कोई रूप नहीं है" इस प्रकार के ज्ञान के विषय होने वाले अभाव को भली भाँति "यहाँ नील रूप नहीं है" इस ज्ञान का विषयभूत नीलाभावात्मक विशेषाभाव मान लेना ही युक्तिसंगत होता है, स्वतंत्र अभाव मानना संगत नहीं । क्योंकि जिसे विशेष रूप से सामान्याभाव नाम दिया जा



रहा है, और जो स्पष्ट रूप से विशेषाभाव है इन दोनों का अभ्रान्त ज्ञान नियमतः एक ही आधार में होता है। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

समनियत अनेक अभाव एक नहीं

ऊपर किये गये विचारों को देखते हुए कुछ लोग इस भ्रम में फँस सकते हैं कि ये बातें समनियत अर्थात् समान आधार वाले अनेक अभावों को एक मानकर कही जा रही हैं। किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है।

समनियत अनेक अभावों को एक मानने वालों का दृष्टिकोण यह होता है कि जो अनेक अभाव समान आधार में ही रहेंगे उनकी प्रमा-प्रतीतियाँ किसी भी अभ्रान्त व्यक्ति को समान आधार में ही होंगी। ऐसी परिस्थिति में किसी प्रमा-प्रतीति की अनुपपत्ति या आपत्ति उन समाधार अनेक अभावों को एक मानने पर दी नहीं जा सकती। अतः समान आधार वाले अभावों को एक ही क्यों न मान लिया जाय? किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी इसलिए नहीं है कि अनेक कभी एक नहीं हो सकते। एकता और अनेकता ये अन्वकार और प्रकाश की तरह परस्पर में अत्यन्त विरुद्ध हैं। यह इसलिए कि अनेक का अर्थ होता है भिन्न और एक का अर्थ होता है अमिन्न। भेद इस सिद्धान्त में अटल, नित्य हुआ करता है। जिन दो का परस्पर में भेद होगा सदा के लिए उन दोनों में भेद ही रहेगा, अभेद कभी हो नहीं सकता। अतः समनियत होने पर भी अनेक अभावों को एक नहीं माना जा सकता।

समनियत अनेक अभावों को एक मानने में कोई अनुपपत्ति नहीं है यह भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि तब किसी एक ही व्यक्ति में रहने वाले परस्पर विभिन्न रूप, रस आदि के अनेक अभाव एक हो बैठेंगे, जिसका फल यह होगा कि उन अभावों का प्रत्यक्ष नहीं हो पायेगा। यह एक बड़ी अनुपपत्ति होगी।

उदाहरण के द्वारा इसे इस प्रकार समझना चाहिए, यथा—एक फूल है, उसके अन्दर रूप रस आदि अनेक गुण हैं। उन गुणों के अभाव उस फूल को छोड़कर अन्यत्र समी जगह समान रूप से रहते हैं। अतः तत्पुष्पगत-रूपामाव और तत्पुष्पगत रसामाव आदि अनेक अभाव समान आधार्यों में ही रहने के कारण एक हो जायेंगे। इसका फल यह होगा कि न तो उस रूपामाव का प्रत्यक्ष हो पायेगा और न उस रसामाव का। क्योंकि रूपामाव होने के कारण कोई उसे जिह्वा से नहीं समझ पायेगा, और रसामाव होने के कारण न आँख से देख सकेगा। फलतः उक्त रूपामाव एवं उक्त रसामाव का प्रत्यक्ष न हो पायेगा जैसा कि होता आ रहा है। इसी प्रकार समनियत अन्य अभावों के बारे में भी समझना चाहिए। अतः समनियत अनेक अभावों को एक अर्थात् अमिन्न नहीं माना जा सकता।

## अभाव का सम्बन्ध

किसी भी आधार में आधेय रूप से किसी का ज्ञान जहा होता है वहाँ आधार और आधेय इन दोनों के बीच में एक कोई सम्बन्ध भी प्रतीत होता है। अतः घर आदि आधारों में घटाभाव आदि आधेयभूत अभावों का भी कोई सम्बन्ध होना चाहिए। परन्तु वह सम्बन्ध क्या है—यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है। इसका उत्तर यह समझना चाहिए—स्वतः समवाय की तरह अभाव भी आधार में स्वतः सम्बद्ध होता है। आधार और आधेयभूत अभाव से अतिरिक्त बीच में कोई सम्बन्ध नहीं होता, वही अभाव स्वयं ही सम्बन्ध और समन्धी दोनों का काम करता है। जो लोग अभाव का “स्वरूप” सम्बन्ध मानते हैं उनका भी अभिप्राय यही है। “स्वरूप” शब्द का अर्थ है “स्वात्मिक”। फलतः “स्वरूप सम्बन्ध” का अर्थ होता है स्वात्मिक सम्बन्ध अर्थात् अभावात्मिक सम्बन्ध। इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि घटाभाव आदि आधेयों और घर आदि आधारों के बीच कोई अतिरिक्त सम्बन्ध, जैसा कि आधेयभूत घर और आधारभूत घर इन दोनों के बीच संयोग सम्बन्ध होता है, नहीं है। अभाव स्वरूपतः अर्थात् स्वतः आधार से सम्बद्ध हो जाता है। स्वतः सम्बन्ध कैसे युक्तिसंगत हो सकता है—इसका विचार समवाय प्रकरण में विस्तृत रूप से किया जा चुका है।

कुछ लोग उक्त स्वरूप सम्बन्ध को आधेयभूत अभावात्मिक न मानकर आधारात्मिक मानते हैं, जिसकी आलोचना “सामयिकभाव” शीर्षक विचार में की जा चुकी है। अधिक यह कि, सर्वत्र सम्बन्ध, जो कि आधेय और आधार इन दोनों सम्बन्धियों से अतिरिक्त भी माना जाता है, आधार पक्ष का न होकर आधेय पक्ष का ही होता है। तब इस स्वरूप सम्बन्ध को जो कि आधार और आधेय से अतिरिक्त न होकर दोनों के अन्दर किसी एक स्वरूप ही माना जानेवाला है, आधेय स्वरूप मानना ही उचित प्रतीत होता है। अभिप्राय यह कि जहाँ संयोग सम्बन्ध से घड़े को घर में रखा जाता है वहाँ सम्बन्ध होने वाला संयोग स्वयं भी समवाय सम्बन्ध से घर रूप आधार में आधेय बनकर ही घटात्मक आधेय को घरस्वरूप आधार में रखता है। सुतरा यह मानना ही होगा कि वह संयोग आधेय पक्ष का ही है, आधार पक्ष का नहीं है। इसी प्रकार सर्वत्र आधेय पक्ष का ही सम्बन्ध होता है। अतः अभाव और घर आदि के आधारआधेय भाव स्थल में भी सम्बन्ध रूप से प्रतीयमान “स्वरूप” सम्बन्ध आधेय पक्ष का ही होगा। अतः उसे आधारात्मिक न मानकर आधेयभूत अभावात्मिक ही मानना चाहिए। अभाव हुआ आधेय, तदात्मिक होने के कारण फलतः यही प्राप्त होता है कि अभाव स्वतः आधार से सम्बद्ध होता है। अभाव से अतिरिक्त कोई उसका

सम्बन्ध अश्लेषित नहीं है ।

मुक्ति भी अभाव ही है

धन, धर्म, काम और मोक्ष ये चार लोक-जीवन के लक्ष्य माने जाते हैं, जिनमें मोक्ष को, जिसे अन्य शब्दों में मुक्ति, निर्वाण, अपवर्ग आदि विभिन्न नामों से भी विभिन्न स्थानों में कहा जाता है, सर्वश्रेष्ठ लक्ष्य माना जाता है। यद्यपि इसके इच्छुक एवं अधिकारी विरल होते हैं फिर भी सांसारिक विषयों से अति विरक्त कुछ लोग इसके इच्छुक एवं अधिकारी अवश्य होते हैं। स्थिरतापूर्वक विचार करने पर यह मुक्ति भी अभाव ही सिद्ध होती है। क्योंकि इसके अधिकारी विरक्त जन किसी सांसारिक विषय या उन विषयों से सम्पर्क रखने वाले सुख को चाहते नहीं। सुतरां उन विषयों को या उनके उपयोग से होने वाले सुखों को उनका लक्ष्य नहीं कहा जा सकता। अतः यह मानना होगा कि दुःखों का अभाव ही उन विरक्त महापुरुषों का लक्ष्य प्राप्त होता है। उसी दुःखामाव को उक्त मुक्ति, मोक्ष, निर्वाण आदि शब्दों से कहा जाता है। कुछ लोग यह कहते हैं कि विषयसम्पर्क से होने वाले अन्य सुख को मले ही मोक्ष न माना जाय, किन्तु नित्य सुख को मोक्ष कहा जा सकता है और उसके लिए विरक्त महात्माओं की इच्छा एवं प्रवृत्ति हो सकती है। परन्तु यह कथन इसलिए उचित नहीं हो पाता कि नित्य के लिए प्रवृत्ति नहीं बन पाती। सुख है आत्मा का धर्म, तदनुसार वह आत्मा को सदा ही अनायास प्राप्त रहेगा। क्योंकि उसे नित्य कहा जा रहा है। नित्य होने पर ही वह मोक्षरूप से स्वीकर्तव्य नित्य सुख यदि आत्मा से अतिरिक्त कहीं अन्यत्र होता तो कदाचित् उसकी प्राप्ति के लिए भी विरक्त मुमुक्षुओं की प्रवृत्ति हो पाती, परन्तु यह असम्भव है। क्योंकि सुख आत्मा का एक गुण है। अतएव वह आत्मा में ही रह पाता है अन्यत्र नहीं।

यदि कहा जाय कि उस नित्य सुख का संवेदन अर्थात् साक्षात्कार मोक्ष है। सुख के नित्य होने पर भी उसका साक्षात्कार अर्थात् प्रत्यक्ष आगन्तुक होगा, अतः तदर्थ विरक्त महापुरुषों की प्रवृत्ति बन सकती है। तो यह कथन भी युक्तिसंगत इसलिए नहीं हो पाता कि तब उक्त संवेदनारमक मोक्ष उत्पत्तिशील भाव वस्तु होने के कारण नश्वर भी अवश्य हो बैठेगा। ऐसा एक भी दृष्टान्त नहीं उपस्थित किया जा सकता जो कि उत्पत्तिशील भाव होते हुए नश्वर नहीं है अर्थात् उसका विनाश नहीं हो पाता है। ऐसी परिस्थिति में मोक्ष चाहनेवालों के सिर पर यह आपत्ति आयेंगी कि मोक्ष के बाद भी सांसारिक बन्धन आ गिरेगा। क्योंकि उक्त नित्य सुख-संवेदन के नष्ट होने पर वे मुक्त नहीं रह पायेंगे, बन्धनमुक्त होकर फिर बन्धन में फँस जायेंगे। फिर उस अस्थायी मुक्ति का महत्व ही क्या रह जायगा

जिसके लिए वे निरन्तर प्रयत्नशील हो सकें ? अतः सुख या नित्य सुख के मवेदन को अर्थात् साक्षात्कार को मुक्ति नहीं कहा जा सकता । यदि इस पर कुछ लोग यह कहें कि सुख को मुक्ति न मानकर दुःखभाव को मुक्ति मानने पर गाढ़ निद्रास्वरूप सुषुप्ति भी दुःख का अभाव होने के कारण मोक्ष अवस्था कहलाने लगेगी । तो इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि निद्रा अन्तःरहित नहीं, सान्त अर्थात् कुछ काल के लिए ही आने वाली होती है यह सभी लोग जानते हैं । अतः निद्राकालिक दुःखभाव भी स्थायी नहीं होता, आत्यन्तिक नहीं होता । मोक्ष केवल दुःखभाव नहीं अपितु अत्यन्त दुःखभाव है । अतः निद्राकालिक दुःखभाव को मुक्ति या निद्रावस्था को मोक्षावस्था नहीं कहा जा सकता ।

कुछ लोग सांसारिक विषयों के सम्पर्क में पैदा होने वाले सुख को ही मोक्ष कहते हैं । परन्तु यह इसलिए गंभीर नहीं कहा जा सकता कि विषयों के सम्पर्क में होने वाला सुख तो आ-कोटपतंग प्राणी मात्र को होना ही है, फिर तो सभी प्राणियों को मुक्त मानना होगा, फिर बद्ध कौन माना जायगा ? मोक्ष तो किसी बद्ध का ही होना उचित है । जो बंधा है नहीं या वह मुक्त क्या होगा और कर्म होगा ? यदि कहा जाय कि बन्धन-मुक्ति तो एक ही व्यक्ति को अनेक बार हो सकती है, जैसे अनेक बार चोरी करने पकड़े जाने वाले अनेक बार दण्ड भोगते हैं । अतः यह प्रश्न निरवकाश होगा कि बद्ध कौन होगा । दुःख प्रत्येक प्राणी के लिए प्रतिकूल प्रतीत होता है, अतः वह दुःख ही बन्धन है । वह किसी न किसी समय सभी को होता है, अतः सब प्राणी जलनी देर के लिए बद्ध और सुख प्राप्त हो जाने पर वे ही मुक्त हो जाते हैं । इस प्रकार एक व्यक्ति में भी कालभेद से बद्ध और मुक्त की व्यवस्था बन सकती है, अतः यह प्रश्न निरवकाश है कि बद्ध कौन होगा ? इस व्यवस्था से आ-कोटपतंग अगर बद्ध और मुक्त होते हैं तो बन्धन-मोक्ष की व्यापकता मिट्ट होने के कारण उदारता ही व्यक्त होती है, इसमें क्षति क्या है ? तो यह कवन इसलिए उचित नहीं हो पाता कि तब सुषुप्तिकाल में प्राणियों को अबद्धमुक्त मानना होगा । उस समय दुःख नहीं होता, अतः उस सुषुप्त प्राणी को बद्ध नहीं कहा जा सकता, और सुख नहीं होता इसलिए मुक्त भी नहीं कहा जा सकता । किन्तु मोक्ष हुआ व्यक्ति भी बद्ध ही कहलाता है ।

विषयसम्पर्कज सुख को मुक्ति मानने में सबसे बड़ी बाधा यह उपस्थित होती है कि निषेध निरवकाश हो जाता है, उसे कहीं स्थान मिलना कठिन हो जाता है । क्योंकि तब सुखरूप मुक्ति के जितने साधन हो सकेंगे उनका आचरण न्याय्य हो बैठेगा, चोरी, लूट-पाट, व्यभिचार आदि भी अनुचित नहीं कहला सकेंगे । उनका

निवेद्य भी औचित्य नहीं प्राप्त कर सकेगा। क्योंकि मुक्ति को सत्पुरुषों के जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य माना जाता है, वह यदि विषय-सम्पर्क जनित गुण हो होगा तो उसके जितने भी साधन हो सकेंगे सभी सत्पुरुषों के लिए भी आदरणीय बन बैठेंगे। चोरी-डकैती आदि भी विषयगुण के साधन होते ही हैं। परन्तु परिस्थिति ऐसी नहीं है। कोई भी राष्ट्र, कोई भी परिचित लोकवासी ऐसा नहीं बतलाया जा सकता जहाँ निवेद्य का कोई स्थान न हो, बिल्कुल छूट दे दी गयी हो कि जिसके मन में जो आये सो करे। अतः विषयजनित सुख को भी मुक्ति नहीं कहा जा सकता।

अन्य कुछ लोग आत्मा को नित्य सुखस्वरूप मानते हुए उसकी प्राप्ति को ही मुक्ति मान बैठते हैं। परन्तु यह इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि आत्मा यदि स्वयं मुक्तिस्वरूप फल बन जाय तो उसे पाने वाला मुक्त कौन कहलायेगा? मुक्ति और मुक्त इन दोनों में तो अन्तर होना चाहिए। क्योंकि मुक्ति है विरक्त जीवन का लक्ष्य, फल अतएव प्राप्य, और आत्मा है प्रापक अर्थात् उस फलमूल मुक्ति का पानेवाला। प्राप्य और प्रापक इन दोनों में यदि कोई अन्तर न हो तो मुक्ति, उसके उपाय, उसके अधिकारी आदि के सब विचार व्यर्थ हैं। क्योंकि आत्मा तो स्वयं आत्मा है, उसकी प्राप्ति ही क्या हो सकती है? प्राप्ति तो प्रापक को अपने से अतिरिक्त किसी वस्तु की ही हो सकती है।

यदि कहा जाय कि “प्रापक, प्राप्य और प्राप्ति इनमें अन्तर होना चाहिए” इस वाक्य में आये हुए “अन्तर” शब्द का अर्थ है भेदस्वरूप अन्यान्याभाव, जिसकी खर्चा इसी अभाव प्रकरण में की जा चुकी है, जो कि कल्पित है सत्य नहीं। अतः एक अद्वैत ब्रह्मस्वरूप आत्मा को छोड़कर समग्र जागतिक वस्तुएँ काल्पनिक, मिथ्या, केवल प्रतीयमान भाव हैं; तात्त्विक नहीं। सभी देखी-सुनी जाने वाली वस्तुएँ आत्म-स्वरूप अद्वैत ब्रह्म में अध्यस्त है तात्त्विक नहीं। अधिष्ठान से, अर्थात् जिसमें अध्यास किया जाय, कल्पना की जाय उससे, अतिरिक्त उस अध्यस्त का, अर्थात् जिसका अध्यास किया जाता है, कल्पना की जाती है, उसका अस्तित्व नहीं होता। कोई व्यक्ति यदि रस्सी को सर्प समझता है तो वहाँ अस्तित्व रस्सी का ही होता है सर्प का नहीं। तद्वत्, समस्त देखी जाने वाली वस्तुएँ जब कि अद्वैत ब्रह्मस्वरूप आत्मा में कल्पित मान हैं तब उस अधिष्ठानमूल ब्रह्म से अतिरिक्त उनका अस्तित्व कैसे हो सकता है? अतः कल्पित चन्ध-मोक्ष आदि सभी अद्वैत आत्मा का स्वरूप ही मानना होगा। सुतरा मुक्ति को आत्मा मानना ही चाहिए। तो ऐसे लोकातीत अव्यावहारिक व्यक्ति को मुक्ति-विचार के अखाड़े में उतारना ही व्यर्थ है। क्योंकि यहाँ तो त्यागमय जीवन के चरमलक्ष्य अतएव प्राप्य मुक्ति का विचार किया जा रहा है। जिस सिद्धान्त

में भेद न होने के कारण "चार" मंग्या ही नहीं बन सकती वहाँ चतुर्वर्ग का स्थान ही कहाँ रह जाता है ? फिर उन चार के अन्दर होने वाली मुक्ति ही कहाँ से आवेगी जिसका विचार किया जाय ? जिस व्यक्ति को पृथिवी-जल-तेज-वायु-आकाश सूर्य-चन्द्रमा माँ-बाप-माई-बहिन-निजी शरीर-इन्द्रियाँ-मन आदि पर भी आस्था नहीं है, शास्त्र-भास्ता-शिष्य आदि भी जिनकी दृष्टि में झूठ है, यहाँ तक कि अपनी समझ भी उनकी दृष्टि में झूठी है, उन्हें क्या और कौन कुछ समझाया जाय या उनसे समझा जाय ! अतः वे प्रकृत मुक्ति विचार के अधिकारी नहीं हैं।

इन विचारों से यहाँ तक तो निश्चित हो चुका है कि प्रकृत मुक्ति जन्म-मृत्यु नहीं, नित्य सुख भी नहीं, नित्य सुख का भवेदन अर्थात् जान भी नहीं, एव नित्यसिद्ध आत्मा-स्वस्वरूप भी नहीं है। गुनरा उसे दुःखों का अभावस्वरूप मानना ही होगा। क्योंकि गुण और दुःखभाव ये ही मुख्य प्रयोजन हैं। कोई भी प्राणी इन्हीं दो के अन्दर किसी एक के लिए प्रवृत्तिशील एवं चेष्टाशील हुआ करता है, यह अनुभवसिद्ध है। अतः जब कि मुक्ति गुणस्वरूप न हो सकी एव वह इष्ट है, प्रवृत्ति का विषय है, उसके लिए लोग सचेष्ट पाये जाते हैं तो उभे दुःख का अभाव मानना ही होगा। अब यही प्रश्न यह उरस्थित हो सकता है कि अभाव के प्रमेद भी अनेक बनलाये गये हैं, उनमें किसे मुक्ति माना जावेगा—(१) दुःख-प्रागभाव को, (२) दुःखान्ताभाव को, अथवा (३) दुःख-प्रध्वंम को या (४) दुःख-सामयिकभाव को ?

इन प्रश्न के उत्तर में कुछ लोग दुःख के प्रागभाव को मुक्ति मानने हैं। उनका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक प्राणी यही चाहता है कि मुझे दुःख न हों, अर्थात् दुःख आवे ही नहीं। कोई भी यह नहीं चाहता कि मुझे दुःख मिले और वह टिकाऊ होकर शीघ्र नष्ट न हो जाय। इससे यह सिद्ध होता है कि प्राणी के लिए सर्वाधिक इष्ट, दुःख का प्रागभाव ही है। विषय-विनृप्य त्यागी महात्मा इसीलिए शरीर को भी नहीं चाहते कि शरीर-इन्द्रिय आदि के रहने पर अनागत दुःखों का प्रागभाव बचाया नहीं जा सकता। शरीर-इन्द्रिय आदि दुःखसाधनों का अभाव होने पर—नया दुःख न आने पर उन दुःखों का प्रागभाव बना रह जाता है। वही अनागत दुःखों का प्रागभाव मोक्ष है। हम दुःख-प्रागभाव को मुक्ति मानने वालों के समक्ष जब यह प्रश्न खड़ा जाता है कि प्रागभाव तो एक अनादि अभाव है। वह तो अनायान प्राप्त ही है। ऐसी परिस्थिति में उसे मुक्ति कैसे कहा जा सकता है। क्योंकि मुक्ति तो एक प्राप्य वस्तु है, अन्यथा तदर्थ होने वाली महापुरुषों की चेष्टा निरर्थक होगी। क्योंकि कोई भी किसी स्वतःसिद्ध वस्तु के लिए चेष्टा क्यों करेगा ? और यदि करेगा तो वह उसकी चेष्टा निष्फल, निष्प्रयोजन ही कहाँ जायेगी। इसका उत्तर वे

लोग इस प्रकार देते हैं कि चेष्टाएँ दो प्रकार की होती हैं—एक किमी साध्य वस्तु की सिद्धि अर्थात् उत्पत्ति या प्राप्ति के अनुकूल और दूसरी किमी वस्तु की रक्षा के अनुकूल। जैसे किसान खेती करता है अन्न की उत्पत्ति के लिए और फल की रखवाली करता है उसकी रक्षा के लिए। खेती करना भी चेष्टा है और रखवाली करना भी चेष्टा है। इन दोनों को सफल और सप्रयोजन मानना ही होगा, कहना ही होगा। अतः उक्त रखवाली के समान मुमुक्षु महापुरुषों की मुक्ति-चेष्टा को भी विफल नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उन मुमुक्षु महापुरुषों की मुक्ति-चेष्टा अथवा प्रवृत्ति में दुःख की सामग्री संघटित नहीं हो पाती। इसमें हाँता यह है कि पर काल में उनके दुःख नहीं आ पाते। अतः वह दुःख-प्रागभावस्वरूप उनका मोक्ष अक्षुण्ण सुरक्षित रह पाता है। इन लोगों का कहना यह है कि गम्भीर भाव से दृष्टि डालने पर यह सर्वत्र मली माँति देखा जा सकता है कि दुःख-प्रागभाव को बचा रखने के लिए प्रत्येक प्राणी दुःख की सामग्री के विघटन में सचेष्ट रहता है। यात्री रास्ते में पड़े सर्प या काँटे से बचकर चलता है। क्यों ? दुःख-सामग्री के विघटनार्थ ही। वह यह सोचता है कि यदि पाँव इससे टकराया तो दुःख होना अद्वयम्भावी है। फिर यह दुःख प्रागभाव सुरक्षित नहीं रह सकता। अतः बचकर चलना चाहिए। इसी प्रकार सर्वत्र समझना चाहिए।

कुछ लोगों का कहना यह है कि यों तो प्राणि-जीवन में हजारों दुःख आते और जाते रहते हैं। गाढ़ निद्रा के समय या सुख के समय भी दुःख का अभाव रहता है किन्तु स्थायी नहीं, अत्यन्त नहीं होता। अतः दुःख के अत्यन्ताभाव को मोक्ष समझना चाहिए। परन्तु अत्यन्ताभाव की जो व्याख्या की जा चुकी है उसके अनुसार यह मतवाद टिका नहीं सकता। क्योंकि सार्वदिक अभाव को ही अत्यन्ताभाव माना गया है। जैसे धातु में सदा विद्यमान रूपाभाव अत्यन्ताभाव कहलाता है। किन्तु आत्मा में दुःख का अभाव इस प्रकार सार्वदिक नहीं हो पाता। क्योंकि अमुक्त अवस्था में उसे समय-समय पर दुःख होता ही रहता है। अतः उसमें होने वाले दुःखाभाव को सामयिकभाव ही मानना होगा, अत्यन्ताभाव नहीं। अतः दुःख के अत्यन्ताभाव को मोक्ष नहीं माना जा सकता।

अन्य कुछ लोगों का कहना है कि मोक्ष न तो दुःख का प्रागभाव रूप है और न अत्यन्ताभाव रूप। किन्तु वह दुःखों का ध्वंस रूप है। अब यहाँ जटिल प्रश्न यह उठ खड़ा होता है कि दुःख तो किमी के भी स्थित नहीं रहते, अमुक्त व्यक्ति के भी दुःख का ध्वंस होता ही है। ऐसी परिस्थिति में अमुक्त हम-जैसे संसारी व्यक्ति भी मुक्त कहलाने के अधिकारी बन बैठेंगे। क्योंकि दुःखध्वंस तो हम लोगों का भी है। न मालूम

आज तक किसी दुःखों का धर्म हो चुका है और वह मनुष्य के लिए हम लोगों में विद्यमान है। धर्म का धर्म नहीं होता यह बात धर्म व विचार के समय बनलया जा चुकी है। इसका उत्तर यह है कि केवल कुछ दुःखों का धर्म हो मोक्ष नहीं, अतः दुःखों का विनोद रूप में होने वाला धर्म ही मोक्ष है। सामान्य अनुभव प्राणियों का दुःख-धर्म तो रहता है किन्तु जनों दुःख-धर्म नहीं। क्योंकि आज उनसे होते वाले कुछ दुःख अवशिष्ट रहते हैं। कुछ विनिष्ट व्यापक मनुष्यों के दुःखों का धर्म निजोद रूप से इसलिये हो पाता है कि उनके हृदय में प्रबल ज्ञानाग्नि द्वारा वे ऐसी महामूर्ति बन जाते हैं कि भाग्य दुःखों के देने वाले उनके पुण्य और अणुपुण्य, जो कि धर्म और अधर्म शब्दों में पाले गये जा चुके हैं, सब पूर्ण दम्य हो जाने के कारण दुःख या दुःख का अंकुर उगने में उगा नहीं पाले। मनुष्य भाग्य पाता है दुःख होते की सम्भावना उनको रहती ही नहीं। पूर्व के दुःख धर्म ही हैं। चुके रहते हैं और उक्त प्रकार से आगे दुःख होने वाले रहते ही नहीं, अतः वर्तमान दुःखों का धर्म अनेक दुःख-धर्म कहलाने का पूरा अधिकारी हो जाता है। अन्य लोगों के दुःख-धर्म इसलिये अनेक दुःख-धर्म नहीं हो पाते कि आगामी दुःख अवशिष्ट रह जाता है।

कुछ दुःख-धर्म-मुक्तिवादी आचार्य इस समस्या का इस प्रकार हल करने हैं कि दुःख दो प्रकार के हैं—एक मुख्य और द्वितीय अनुस्यू। इन दोनों के अन्दर मुख्य दुःख तो वही है जिसे सभी प्राणी नहीं चाहते और कष्ट-पीडा-दुःख-मनाप आदि शब्दों से उसे पुकारते हैं। इसका विनोद परिचय गुण-प्रकरण में विस्तृत रूप में दिया जा चुका है। अमुख्य दुःख वे हैं जिनमें वह मुख्य दुःख उत्पन्न होता है। अतः शरीर, इन्द्रियाँ, इन्द्रियजन्य अनुभूतियाँ एवं काम क्रोध आदि होते हैं अमुख्य दुःख। इन दोनों प्रकार के दुःखों का धर्म हो जाना ही मुक्ति है। मुक्ति का इस प्रकार निर्दिष्ट करने पर बद्ध सामानिक जीवों और मुक्त जीवों में समानता की आपत्ति नहीं की जा सकती। क्योंकि बद्ध सामानिक जीवों के शरीर-इन्द्रियाँ आदि अनुस्यू दुःख रहते ही हैं। दोनों प्रकार के दुःखों का धर्म तब तक नहीं हो पाता जब तक शरीरपत न हो जाय। इस पक्ष में मुख्य और अमुख्य दुःखों की मिलित संख्या २१ होती है, यथा—शरीर (१), इन्द्रियाँ (६), उनसे होने वाले ज्ञान (६) और उन ज्ञानों के (६) विषय, सुख (१) और दुःख (१)। यद्यपि इन्द्रियों के अन्दर ध्रुव और मन ये दोनों नित्य हैं, उनका स्वरूपता धर्म होता कठिन है। किन्तु सोपाधिक रूप से उनका भी धर्म होता ही है, अन्यथा उन दोनों से होनेवाले ज्ञान को सार्वदिक मानना होगा जैसा कि होता नहीं। इस दुःख-धर्म-मुक्तिवाद का पर्यवसित अर्थ यह होता है कि जिस व्यक्ति को जब कितनी भी दुःख का प्राणभाव नहीं रहेगा—अर्थात् कोई भी उसका



दुःख भविष्य में होने वाला न होगा एवं अतीत व वर्तमान दुःखों का ध्वंस हो जायगा तब वह व्यक्ति मुक्त कहलायेगा ।

कुछ लोगों का कहना यह है कि धारावाहिक क्षणिकविज्ञान स्वरूप आत्मा का निर्विषय होना अर्थात् निराकार होना ही मोक्ष है । निराकारता भी आकार का अभाव ही होती है । अतः इस पक्ष में भी मोक्ष फलतः अभावरूप ही होता है । परन्तु ज्ञान कभी निर्विषयक नहीं होता और निर्विषयक कभी ज्ञान नहीं कहला सकता । अतः क्षणिक ज्ञानों की निर्विषयता को मोक्ष नहीं कहा जा सकता । क्षणिक विज्ञानात्मवाद का खण्डन प्रथम प्रकरण में किया जा चुका है । सुतरां उसकी आगन्तुक निर्विषयता को मोक्ष कहना असम्भव है ।

कुछ अन्य लोग यह कहते हैं कि आत्मा तो जल में रहने वाले कमल के समान असंग होता है अतः वह बद्ध हो नहीं हो सकता । सुतरां उसकी मुक्ति के बारे में कोई विचार करना व्यर्थ है । क्योंकि जो बद्ध ही नहीं हुआ वह मुक्त क्या होगा ? अतः मुक्ति के संबंध में ज्ञातव्य यह है कि प्रकृति, जो कि समानांश सत्त्वगुण, रजोगुण और तमोगुण की समष्टि रूप है एवं बुद्धि-अहंकार-मनस्वतन्मात्रा आदि रूप से परिणत होती है, वही पहले बद्ध रहती एवं पीछे मुक्त होती है । अतः वस्तुतः मुक्ति आत्मा में होती ही नहीं । (१) ज्ञान, (२) अज्ञान, (३) वैराग्य, (४) अवैराग्य, (५) धर्म, (६) अधर्म, (७) ऐश्वर्य और (८) अनैश्वर्य ये आठ कहलाते हैं “भावाष्टक” । इनके अन्दर ज्ञान को छोड़कर अन्य सात से उक्त प्रकृति अपने को आवद्ध करती है और अवशिष्ट एक ज्ञान से अपने को मुक्त बनाती है ।

परन्तु यह कथन भी विचार करने पर इसलिए जँचता नहीं कि प्रकृति तो एक ही है । उसकी यदि मुक्ति मानी जाय तो एकदा ही सब प्राणी मुक्त हो बैठेंगे । किन्तु ऐसा नहीं माना जा सकता । क्योंकि कोई ज्ञानी है कोई अज्ञानी, कोई बद्ध है और कोई मुक्त है । तब इस प्रकार अनुभूयमान भेद नहीं बन पायेगा । यदि यह कहा जाय कि “प्रकृति मुक्त होती है” यहाँ प्रकृति शब्द से उसके प्रथम परिणाम बुद्धि को लेना चाहिए । वह प्रत्येक जीव में अलग-अलग होती है, अतः धन्य और मोक्ष की व्यवस्था भी बन जायगी । तो यह कथन भी इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि उस बुद्धि को मिलने वाली भुक्ति क्या और कैसी होगी ? इस सम्बन्ध में विचार करने पर यह कहना होगा कि अपनी परिणामी प्रकृति में विलीन हो जाना ही उसकी मुक्ति होगी । सत्कार्यवाद मत में भुक्ति को कोई आगन्तुक वस्तु कहा नहीं जा सकता । किन्तु परिणामी के अंदर विलीन परिणाम तो फिर उससे निकल सकता है । क्योंकि गुप्त वस्तु फिर प्रकाशित नहीं होगी यह निगूँय किस प्रकार किया जा सकता है ?

ऐसी परिस्थिति में मुक्ति भी आत्यन्तिक, अनन्तकाल स्यासी न हो सकती और ऐसा न होने पर फिर उसका महत्व ही क्या बचा रह जाता है? मारकवा यह कि उग मन के अभ्युपगम पक्ष में मोक्ष, मुक्ति का बन्ध, और फिर मुक्ति माननी पड़ती है। क्योंकि जब प्रकृति में बुद्धि नहीं अभिव्यक्त हुई थी तब वह पहले मुक्त ही थी। अतएव जब यह प्रकृति में निरुन्नी तब बद्ध हुई और फिर जब प्रकृति में विद्येन हो जायगी तब मुक्त होगी। किन्तु ऐसा मानने में यह कि कभी बद्ध नहीं होगी यह कैसे विश्वास किया जा सकता है? अतः यह कालिक मुक्ति निर्वाण, निश्चयेय आदि शब्दों में कही जाने वाली मुक्ति कहलाने का अधिकार नहीं रख पाती।

अगर कुछ लोग दुःखमिश्रित स्वर्गमुग को ही मोक्ष मानने हैं। उनका कहना है कि तादृश मुगप्रद यग आदि पुण्य कर्म से वह मुग प्राप्त होता है। जो लोग मत्कर्मों से होने वाली ऊर्ध्वगति को ही मुक्ति मानने हैं उनका मन भी इसी मतवाद में मग्नता-जुलता है। परन्तु जन्म मुग को मोक्ष मानने में प्रबल कठिनाई यह है कि उत्पत्तिशील प्रत्येक नाय पदार्थ नश्वर हुआ करता है। अतः उस मुक्ति को भी नश्वर मानना होगा, तब वह भी निर्वाणात्मक पूर्ण मुक्ति कहलाने का अधिकार नहीं रख सकती।

जो कुछ भी हो, परन्तु यह सभी के मत में निश्चिन्त है कि मुक्त जीवों को दुःख नहीं होता। ऐसी परिस्थिति में यही मानना उचित है कि मुक्ति दुःख का अभाव स्वरूप ही है अन्य कुछ नहीं।

## उपसंहार

इस प्रकार द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव इन सात पदार्थों के विवेचन के अनन्तर इन सात से अतिरिक्त कोई पदार्थ अवशिष्ट नहीं रह जाता। विवेचन या अन्वेषण भले ही नया हुआ करे किन्तु इन सात से अतिरिक्त विवेच्य, अन्वेष्य कोई विषय नहीं रह जाता। जो भी कोई वस्तु विवेचनार्थ नवीन रूप से उपस्थित होगी, गम्भीरतापूर्वक देखने पर वह वस्तु इन्हीं सात पदार्थों के अन्दर किसी न किसी में अन्तर्भूत हुई देख पड़ेगी। कहने का तात्पर्य यह कि अवान्तर विशेषों का अन्वेषण तो निरन्तर होता आ रहा है और निरन्तर चलता रहेगा, क्योंकि वह स्वल्प बुद्धि का स्वभाव या एक अविच्छेद्य अंग सा है। यही कारण है कि इस भारतीय पदार्थविज्ञान-प्रकाश के अनन्तर अन्य देशों में इनके अन्दर आने वाले भौतिक एवं अभौतिक तत्त्व विशेष तत्त्वों के सम्बन्ध में निरन्तर अन्वेषण सर्वत्र वैज्ञानिकों द्वारा होता आ रहा है एवं आगामी समय में भी होता रहेगा। परन्तु वे विवेच्य विशेष वस्तुएँ भी इन्हीं प्रदर्शित द्रव्य आदि पदार्थों के अन्दर विशेष या अति विशेष अथवा अत्यधिक विशेष होंगी।

**अभिधेयत्व, प्रमेयत्व आदि अतिरिक्त पदार्थ नहीं**

कुछ लोग यहाँ यह प्रश्न उपस्थित कर सकते हैं कि उक्त प्रकार से पदार्थ संख्या में सात ही है यह सीमानिर्धारण नहीं किया जा सकता। क्योंकि उक्त सात पदार्थ अपने-अपने अभिधानों से, वाचक शब्दों से अभिहित होने के कारण अभिधेय अवश्य होंगे। अतः इनमें रहने वाला “अभिधेयत्व” आश्रयभूत सात पदार्थों से अतिरिक्त उनमें रहनेवाला स्वतन्त्र पदार्थ होगा। इसी प्रकार “प्रमेयत्व” भी उन सब में रहने वाला और आश्रयभूत सातों से अलग स्वतन्त्र पदार्थ अवश्य होगा। क्योंकि विभिन्न प्राणी-कर्तृक विभिन्न प्रमाओं के अथवा ईश्वरकर्तृक एक प्रमा के विषय होने के कारण द्रव्य आदि उक्त सातों पदार्थ प्रमेय अवश्य कहलायेंगे। अतः उनमें प्रमेयत्व नाम का धर्म अवश्य मान्य होगा। धर्म और धर्मी अर्थात् आधित और आश्रय इस सिद्धान्त में एक हो नहीं सकते। आश्रय और आधितों को एक पदार्थ, एक तत्त्व मानने पर तो पदार्थों की संख्या सात भी नहीं हो सकेगी; द्रव्य और उनमें रहने

चाले गुण-कर्म सभी एक रूप धन देंगे। अतः धर्म और धर्मी में पारस्परिक भेद मानना अनिवार्य ही होगा। ऐसी परिस्थिति में पदार्थों की सरया सात ही है यह कहे कहा जा सकता है ?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि प्रमेयत्व, अभिधेयत्व आदि एक रूप, रस आदि गुण इन दो वर्गों को एक श्रेणी का समझना भूल है। क्योंकि रूप, रस आदि गुण प्राणि-बुद्धि की अवेक्षा न रखते हुए अपने-अपने कारणों से द्रव्यस्वरूप आश्रय में उपभूत होते हैं। उन्हें कोई समझे या न समझे इससे मतलब नहीं। परन्तु प्रमेयत्व, अभिधेयत्व आदि ऐसे नहीं हैं। क्योंकि जब किसी भी प्राणी को किसी भी वस्तु के सम्बन्ध में प्रमात्मक ज्ञान होगा तब वह वस्तु प्रमेय या प्रमित कहलायेगी। तब उसमें प्रमेयत्व नाम का धर्म प्रतीत होगा। इसी प्रकार अभिधेयत्व आदि के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए। अभिधान होता है शब्द, वह जब कण्ठ-तालु आदि स्थानों के साथ वायु के संयोग से आकाश में उत्पन्न होता है, तब अभिधान होता है। उस अभिधान से अर्थात् नामात्मक शब्द से, जब कोई वस्तु-विशेष कहा जाता है तब वह वस्तु-विशेष अभिधेय कहलाता है। मूत्रा अभिधेयता वस्तु का एक आगन्तुक धर्म है स्वभाविक धर्म नहीं। अतः यह अभिधेयता प्राणि-बुद्धि-सापेक्ष है। रूप-रस आदि गुण ऐसे नहीं होते। उन्हें कोई समझे या न समझे वे द्रव्य के स्वाभाविक धर्म होते हैं। अभिधेयता और गुण आदि स्वीकृत पदार्थों में यह एक महान् तथ्यात्मक अन्तर है। अतः गुण आदि के समान अभिधेयत्व को स्वतन्त्र सत् स्वरूप वस्तु नहीं माना जा सकता। किन्तु वह अभिधेय तत्त्व वस्तु स्वरूप ही होकर रह जाता है। उसे अलग अतिरिक्त पदार्थ मानने का दास प्रयोजन नहीं बतलाया जा सकता। इसी प्रकार प्रमेयत्व, प्रतिबोधित्व, कारणत्व, साध्यत्व आदिको भी समझ लेना चाहिए। अतः इन्हें लेकर अतिरिक्त पदार्थ स्वीकार की शंका नहीं की जा सकती। यहाँ कुछ लोग यह आपत्ति उठा सकते हैं कि यदि लोक-बुद्धि-सापेक्ष होने के कारण अभिधेयत्व, प्रमेयत्व आदि को स्वतन्त्र रूप से सत् पदार्थ न माना जायगा तो द्वित्व आदि संख्याएँ एवं परत्व, अपरत्व आदि भी धर्मी से अतिरिक्त धर्मात्मक गुण नहीं हो सकेंगे। क्योंकि उनकी उत्पत्ति में भी अवेक्षाबुद्धि की अवेक्षा होती है यह बात पहले बतलायी जा चुकी है।

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि गुण-निरूपण के उक्त विवेचनस्थल में द्वित्व आदि संख्याओं एवं परत्व, अपरत्व आदि की उत्पत्ति की प्रक्रिया बतलाते समय उनके प्रति होने वाले समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्त कारणों का स्पष्ट उल्लेख किया गया है, जिससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि वे धर्मभूत वस्तुएँ

है। इन अमिधेयता, प्रमेयता आदि के लिए खोजने पर समवायिकारण और असमवायिकारण नहीं मिल सकते। यदि यह कहा जाय कि आद्ययभूत धर्मी ही समवायिकारण हो सकेंगे, तो यह इसलिए नहीं कहा जा सकता कि तब गुण-कर्म आदि में अमिधेयता-प्रमेयता आदि नहीं हो सकेंगी। क्योंकि समवायिकारण केवल द्रव्य ही हुआ करता है यह बात कारण-विचार के अवसर पर विचारित हो चुकी है। जिसका कोई समवायिकारण नहीं होगा उसके प्रति कोई असमवायिकारण भी नहीं हो सकेगा।

यह भी कहना कठिन है कि केवल लोकबुद्ध्यात्मक निमित्त कारण से उनकी उत्पत्ति होगी। क्योंकि भाव कार्य कभी कभी केवल निमित्त कारण से उत्पन्न होने वाला नहीं पाया जाता। ध्वंस केवल निमित्त कारण से उत्पन्न होता है, किन्तु वह भाव नहीं अभाव होता है। अतः अमिधेयता आदि को स्वीकृत सात पदार्थों से अतिरिक्त कोई उत्पत्तिशील पदार्थ मानना कठिन है।

आरम्भवादी सिद्धान्त के अन्दर उक्त अमिधेयता आदिको नित्यमान लेना भी असम्भव है। क्योंकि जहाँ अमिधान और अमिधेय दोनों ही अति नूतन, पहले अति अप्रसिद्ध होंगे वहाँ अमिधेयता को किसमें आश्रित और कैसे नित्य माना जा सकेगा।

नवीन वैज्ञानिक भौतिक वस्तुओं का एवं उनके नूतन अमिधानों का प्रति दिन नवीनतया होने वाला सर्जन किसी से छिपा नहीं है। फिर उस अमिधानता और अमिधेयता को नित्यसिद्ध कैसे कहा जा सकता है? नित्य और अनित्य दो विभागों के अतिरिक्त कोई तीसरा विभाग नहीं बन सकता जिसमें अमिधेयता आदि को रखा जा सके। अतः यह मानना ही होगा कि अमिधेयत्व-प्रमेयत्व आदि कोई स्वतंत्र वस्तु नहीं। इसी प्रकार कारणत्व, कार्यत्व, अवच्छेदकत्व, अवच्छिन्नत्व आदि के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए। अतः इनको लेकर सात पदार्थ से अतिरिक्त पदार्थ के अतिरिक्तत्व की आशंका नहीं की जा सकती।

सामर्थ्य-स्वरूप शक्ति भी कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं बन सकती, अतः उसे लेकर भी सात से अधिक पदार्थों के अस्तित्व की शंका नहीं की जा सकती। यह बात आरम्भ में ही बतलायी गयी है।

प्राकट्य भी अतिरिक्त पदार्थ नहीं

कुछ लोगों का कहना है कि किसी भी वस्तु का जब ज्ञान होता है तब उस ज्ञान से उस वस्तु में ज्ञातता नाम की एक धर्मभूत वस्तु उत्पन्न होती है। इसीलिए किसी वस्तु का ज्ञान होने पर उस वस्तु के बारे में ज्ञाता यह विचार लोगों के समक्ष व्यक्त करता है कि "यह वस्तु ज्ञात हुई" अथवा स्वयं वह यह समझता है कि यह वस्तु मुझमें ज्ञात हुई। मृतरां ज्ञान के अनन्तर वस्तु में उत्पन्न होने वाली ज्ञातता

नामक वस्तु भी माननी होगी। इसी ज्ञातता को अन्य शब्द में "प्राक्कृत्य" भी कहा जाता है। अतः इस प्रकार भी लोग समझते एवं वाक्य प्रयोग करते हैं कि "अमुक वस्तु प्रकट हुई", "अमुक विषय प्रकट हुआ" इत्यादि। गुनरा "प्राक्कृत्य", "ज्ञातता" आदि शब्दों से कहा जाने वाला एक प्रकार का पदार्थ मानना चाहिए।

प्राक्कृत्य को स्वीकृत द्रव्य, गुण आदि पदार्थों में अन्तर्भूत, शतांश डमलिया नहीं किया जा सकता कि उपर द्रव्य, गुण आदि सभी पदार्थ अपना ज्ञान होने पर ज्ञात होंगे। अतः ज्ञातता उन सब में धर्म रूपा में उत्पन्न होगी। धर्म और धर्मी ये दोनों धर्मी एक नहीं हो सकते। अतः उन सात पदार्थों में उत्पन्न होने वाली ज्ञातता को उसके आश्रयमूल द्रव्य आदि सात पदार्थों से अतिरिक्त स्वतन्त्र एक पदार्थ मानना ही होगा। फिर पदार्थों की सरया मात ही कैसे मानी जा सकती है?

इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि जिसका ज्ञान होता है वह ज्ञान का विषय होता है। अतः उन विषय में व्यवहार के लिए उसमें कामचलाऊ, आगन्तुक विषयता नामक धर्म उपर अभिवेकता आदि के समान मान लिया जायगा और उसे ही ज्ञातता, प्राक्कृत्य आदि शब्दों से भी कहा जायगा। अतः प्राक्कृत्य नामक एक अतिरिक्त पदार्थ मानने का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता।

ज्ञान के विषयों में उत्पन्न होने वाला कोई तात्त्विक पदार्थ इसलिए नहीं माना जा सकता कि ज्ञान के विषय तो अतीत और अनागत अर्थात् भूत और भावी वस्तुएँ भी हुआ करती हैं। अनुमान, शाब्दबोध और स्मरण ये इनके काल में अविद्यमान वस्तु के सम्बन्ध में भी होते हैं यह स्पष्ट है। अतीत और अनागत वस्तुएँ जब कि ज्ञान-काल में वहाँ रहेंगी ही नहीं तो प्राक्कृत्य उत्पन्न किसमें होगा? अतः यह नहीं कहा जा सकता कि प्राक्कृत्य या ज्ञातता नामक कोई पदार्थ उत्पन्न होता है।

ज्ञान के विषय में प्राक्कृत्य पदार्थ के उत्पन्न होने में बड़ी जटिलता यह भी है कि समवायिकारण और असमवायिकारण के बिना कोई भी माध्यम पदार्थ उत्पन्न नहीं हो सकता, यह बात निवृत्तपूर्ववर्ती विचार में दस्तलायी जा चुकी है। समवायिकारण किसी भी कार्य का द्रव्य ही होता है और कोई नहीं, यह बात बहुशः दस्तलायी जा चुकी है। ऐसी परिस्थिति में गुण-धर्म आदि पदार्थों के ज्ञानस्थल में उन गुण-धर्म आदि विषयों में ज्ञातता कैसे उत्पन्न होगी? गुण-धर्म आदि द्रव्य न होने के कारण समवायिकारण बन नहीं सकते। समवायिकारण के अभाव में असमवायिकारण भी नहीं मिल सकता। क्योंकि असमवायिकारण नियमतः समवायिकारण में ही रहने वाला हुआ करता है। अतः प्राक्कृत्य की अतिरिक्त पदार्थ मानकर पदार्थों की सरया सात से अधिक नहीं बढ़ायी जा सकती।

सादृश्य भी अतिरिक्त पदार्थ नहीं

कुछ लोग यह कहते हैं कि "सादृश्य" को सात से अलग एक स्वतंत्र पदार्थ मानना चाहिए। उसे अतिरिक्त पदार्थ मानने में युक्ति प्राकट्य पदार्थ के समान ही कुछ अंशों में है। सादृशता या सादृश्य का ज्ञान प्रामाणिक व्यक्तियों को भी उक्त द्रव्य-गुण कर्म आदि पदार्थों में हुआ करता है। अतः उक्त सात में रहने वाले सादृश्य को सात पदार्थों के अन्दर नहीं माना जा सकता। कारण, धर्म और धर्मों इस सिद्धान्त में एक नहीं माने जाते हैं। अतः सादृश्य को स्वतंत्र पदार्थ मानना चाहिए।

इसका उत्तर भी प्राकट्य-विवेचन के समान समझना चाहिए। क्योंकि यहाँ भी गुण-कर्म आदि पदार्थों में सादृश्य की उत्पत्ति के लिए समवायिकारण और असमवायिकारण दूँइने होंगे जो कि मिल नहीं सकते। अतः सादृश्य को तीन पदार्थ माना जायगा। इसका उत्तर यह समझना चाहिए कि द्रव्य-गुण आदि पदार्थों में यथासम्भव धर्म-धर्मों भाव होने के कारण सादृश्य भी विभिन्न स्थलों में द्रव्य-गुण आदि स्वीकृत पदार्थों के अन्दर ही कोई एक हो जायगा। अतः सादृश्य को सात से अतिरिक्त पदार्थ मानने का प्रयोजन नहीं रह जाता। उदाहरण द्वारा इसे यों समझना चाहिए कि दो कपड़े हैं और दोनों ही लाल हैं। अतः किसी ने यह कहा कि "यह कपड़ा उस कपड़े के सादृश्य है।" तो यहाँ वक्ता से प्रतिपादित होने वाला सादृश्य उस लाल रंग से अतिरिक्त और कोई वस्तु नहीं जो कि दोनों कपड़ों में है। और लाल रंग रूप-गुण है अतः यह सादृश्य गुण पदार्थ हो गया—अतिरिक्त नहीं। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझ लेना चाहिए; कहीं सादृश्य द्रव्य, कहीं गुण, कहीं कर्म तो कहीं सामान्य होगा। इस प्रकार यह स्वीकृत द्रव्य आदि सात पदार्थों के अन्दर ही कोई एक होकर रह जायगा। अतः इसे सात से अलग कोई पदार्थ मानना अनुचित है।

कुछ लोग सादृश्य को सामान्य पदार्थ मानते हैं। उनके कहने का आशय ! यह है कि सामान्य और समानता ये दोनों शब्द स्पष्ट ही पर्यायवाचक प्रतीत होते हैं। समानता सादृशता के अतिरिक्त और क्या हो सकती है? अतः समानता, सादृशता, सामान्य, सादृश्य ये सभी एक ही तत्त्व हैं। परन्तु यह उनका कथन इसलिए नहीं सगत कहला सकता कि योगिक "सामान्य" शब्द सादृश्य शब्द का पर्यायवाचक होने पर भी कुछ "सामान्य" शब्द उससे अलग है, जिसका वाच्य अर्थमूल सामान्य नामक पदार्थ पिछले प्रकरण में विचारित हो चुका है। वह नित्य, एक, अनेकानुगत सामान्य सादृश्यात्मक सामान्य का मूलाधार है। उसी के सहारे किन्हीं दो वस्तुओं में सादृशता या समानता का प्रत्यय या व्यवहार हुआ करता है। दो लाल कपड़ों को समान तब तक नहीं कहा जा सकता जब तक दोनों में अलग-अलग विद्यमान दो

कालियों को समान न बना लिया जाय। अतः दोनों कालियों में होने वाली समानता के नियामक रूप में "लाघीत्व" (रक्तत्व) नामक गुण-गन सामान्य की मान्यता आवश्यक हो पड़ती है। नियामक और नियम्य ये दोनों कभी एक नहीं होते। फलतः नियामक रक्तत्व सामान्य (पदार्थ) और नियम्य समानता उन दोनों को अनिर्विगत ही मानना होगा। जतः मादृश्य को सामान्य मानकार उसकी अनिर्विगत पदार्थता का लण्डन नहीं किया जा सकता। इसलिए ऊपर वर्णित पद्धति में ही मादृश्य की अनिर्विगत पदार्थता का लण्डन समझना चाहिए।

प्रतिबिम्ब अतिरिक्त पदार्थ नहीं

कुछ लोग यहाँ यह एक प्रश्न उपस्थित करने हैं कि प्रतिबिम्ब को म्भीकृत द्रव्य आदि सात में अतिरिक्त एक पदार्थ मानना ही होगा। क्योंकि प्रत्यक्षान् देखे जाने पर भी "वह कुछ नहीं है" यह कहना कठिन है। सार्वदिक न होने के कारण उसे नित्य द्रव्य भी नहीं कहा जा सकता। घट-पट आदि जन्य द्रव्यों की तरह अवयवों के मर्षण से क्रमशः उत्पन्न न होने के कारण उसे अनित्य द्रव्य भी नहीं कहा जा सकता। शीशे आदि में देखने समय नाक-कान आदि विभिन्न अवयवों के दर्शन-प्रयुक्त गुण, कर्म, सामान्य आदि पदार्थ भी उसे नहीं माना जा सकता। मूतरा प्रतिबिम्ब को सात से अलग एक पदार्थ मानना चाहिए। अतः सात ही पदार्थ कैसे माने जा सकते हैं ?

इस प्रश्न का उत्तर यह है कि प्रतिबिम्ब विम्बवातमय ही होता है, उससे अतिरिक्त और कुछ नहीं। शीशे के समक्ष जब विम्ब उपस्थित होता है तो उसकी आँखें अर्थात् अक्षिरश्मियाँ स्वच्छ एवं सद्बुद्ध शीशे में जा टकराती हैं और टकराकर वहाँ से लौटकर यथासम्भव अपने मुख एवं अन्य अंगों पर आ गिरती हैं। अतः गम्भीर भाव से विचार करने पर यह सिद्ध होता है कि कोई भी द्रष्टा शीशे में मुख नहीं देखता अपितु शीशे से टकराकर लौटनेवाली अपनी अक्षिरश्मि से ग्रीवास्थ अपने मुख को ही देखता है। अतः मुख में अतिरिक्त उन का कोई भी प्रतिबिम्ब वस्तु रूप से मान्य नहीं।

यहाँ विपक्ष की ओर से प्रश्न यह उठाया जा सकता है कि विम्ब और प्रतिबिम्ब दोनों परस्पर विपरीत-मुख देखे जाते हैं। अर्थात् मुख यदि अपने से पश्चिम की ओर विद्यमान शीशे की ओर देखता देखा जाता है तो उसका प्रतिबिम्ब ठीक उसके विपरीत पूर्व की ओर देखता देखा जाता है। ऐसी परिस्थिति में विम्ब और प्रतिबिम्ब इन दोनों को कैसे एक माना जा सकता है ?

कुछ प्राचीन विवेचकों का इस सम्बन्ध में कहना यह है कि द्रष्टा स्वयीवास्य रूप में विपरीत-मुखता का और अनिर्विगतता का ग्राम कर बैठता है। अर्थात् पश्चिम



को ओर देखते हुए अपने गुण को ही पूर्व की ओर देखता हुआ उसी प्रकार मान लेता है जिस प्रकार सोप को चाँदी मान लेता, अथवा डंडे को कमी साँप समझ लेता है। सारांश यह कि द्रष्टा विपरीतमुखता का भ्रम हो जाने के कारण एक ही ग्रीवास्थ मुख को दो समझ बैठता है। सुतरा विम्ब से अतिरिक्त प्रतिविम्ब नहीं माना जा सकता। सूर्य-चन्द्र आदि सभी प्रतिविम्ब योग्य वस्तुओं के प्रतिविम्ब स्थल में इसी प्रकार समझ लेना चाहिए।

आधुनिक भूत-वैज्ञानिक एवं मनोवैज्ञानिक भी प्रतिविम्ब स्थल में इस बात से सहमत पाये जाते हैं कि प्रतिकलन अर्थात् प्रतिविम्बन तो होता है देखी जाने वाली परिस्थिति के विपरीत, किन्तु प्राचीन वासनाओं के कारण मन उसे अपनी ओर उलटा हुआ समझता है। फलतः विपरीत-मुखता आदि का विग्रम आधुनिक उभय वैज्ञानिक भी मानते ही हैं। ऐसी परिस्थिति में विम्ब से अतिरिक्त प्रतिविम्बधारक किसी स्वयं वस्तु की मान्यता सप्रयोजन नहीं सिद्ध होती है। अतः प्रतिविम्ब को लेकर द्रव्य आदि उक्त सात पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थ की शंका नहीं उठायी जा सकती। अन्य कोई भी दार्शनिक जो अपने विभिन्न दृष्टिकोण के आधार पर पदार्थों का वर्गीकरण अन्य प्रकार से करता है एवं तदनुसार पदार्थसंख्या भी अन्य प्रकार से बतलाता है उससे इस विभाजन का कोई विरोध इसलिए प्राप्त नहीं होता है कि नियामक दृष्टिकोण अलग अलग होते हैं। यदि प्रमाण और प्रमेय इन रूपों में सांसारिक सारे पदार्थों की संख्या में दो मात्र मान लिया जाय, या जड़ और चेतन स्वरूप में दो मान लिया जाय, अथवा प्रमाण, प्रमाता, प्रमेय और प्रमिति इस प्रकार से सारे पदार्थों को चार मान लिया जाय तो इसमें किसी को क्यों आपत्ति होगी?

पाश्चात्य भूत-वैज्ञानिकों के पदार्थविभाजन से भी इसी प्रकार इस पदार्थविभाजन का कोई विरोध नहीं। क्योंकि घन, तरल और गैस इस रूप में बतलाये जानेवाला विभाजन तो फलतः परिस्थिति का ही विभाजन होकर रह जाता है, वस्तु का विभाजन नहीं कहला पाता। गम्भीर भाव से विचार करने पर यह उनका विभाजन केवल पार्थिव तत्वों का ही विभाजन है, सांसारिक समग्र पदार्थों का नहीं। इसलिए भी उससे कोई विरोध सम्भव नहीं है।





